

الطبعة الثالثة

جورج طرابيشي

مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة



الساقية

المحتويات

	مقدمة
7	
13	1. المذبةحة النظرية: التيار الماركسي
21	2. المذبةحة النظرية: التيار القومي
22	النموذج القومي العلماني
27	النموذج القومي الإسلامي
55	3. المذبةحة النظرية: التيار العلمي
58	النموذج العلمي البراغمني
79	النموذج العلمي الاستمولوجي
140	فهرس الأعلام
144	كتب صادرة للمؤلف

قد يبدو هذا العنوان استفزازياً أو مشتتاً أو بعيداً، على أي حال، عن الرصانة العلمية. ومع ذلك، لم نجد بداً من الأخذ به لأنه بدا لنا أنه يعبر بدقة عما يجري في الساحة الفكرية.

ولكن، مهما يكن من أمر، فلنقر بأن عنواننا هذا يقوم، ضمناً، على ضرب من مفارقة.

إذ كيف نتحدث عن مذبحة للتراث في ثقافة تنتمي، في مكونات هويتها وفي زمنيّتها معاً، إلى أرومتها التراثية انتماءً يكاد يعز أن تقع على نظير له في القوة والمتانة في ثقافة أمة أخرى؟

وبالفعل، إن تكن ثقافتنا، بحكم كونها عربية، قابلة للتعريف بأنها واحدة من أغنى ثقافات العالم بذخيرتها من التراث، فإن هذه الثقافة عينها، في المرحلة المعاصرة من تطورها، تبدو وكأنها من أكثر ثقافات العالم انشغالاً بشاغل التراث.

نحن لا ننكر، بالطبع، أن «العودة إلى الجذور» هم طاغ في العديد من ثقافات العالم المعاصر، ولا سيما منها تلك التي تعاني من أزمة هوية في خضم تصاعد المد المتأففة على نحو غير مسبوق إليه سرعة وكثافة وشمولاً في تاريخ العلاقات بين الجماعات البشرية، ولكننا نعتقد أن هذه الظاهرة عينها تعرف في الثقافة العربية المعاصرة استفحالاً مضاعفاً بالنظر إلى خصوصية يتسم بها التاريخ العربي المعاصر ولا تكرر نفسها في الخيرة التاريخية المعاصرة لأمة أخرى على وجه الأرض. وبالفعل،

إذا كان الجرح الترجسي ذو الطبيعة الأتروبولوجية قاسماً مشتركاً بين العرب¹ وبين سواهم من شعوب الشطر غير الغربي من الكرة الأرضية، وهو جرح ناجم في الأساس عن سبق الحضاري المنقطع النظير في التاريخ العالمي الذي حققه الشطر الغربي من الكرة الأرضية بالقياس إلى الشطر غير الغربي - وعلى حسابه أيضاً إلى حد ما - فإن هذا الجرح الترجسي عينه يبدو في الحالة العربية قيد تفعيل مضاعف، وعصباً على الالتئام بحكم الهزيمة العربية أمام المشروع الصهيوني².

والحال أن الرغبة في تضميد هذا الجرح الترجسي، بعد أن أدت في الحالة العربية، في طور أول، إلى تضخم في أيديولوجيات الثورة الحارقة للمراحل التي اجتاحت الساحة العربية غداة الاستقلالات تحت ألوية القومية والماركسية والناصرية، أدت في طور ثانٍ، ولا سيما منذ أن كشفت هزيمة 1967 عن مازق الأيديولوجيات الثورية وفشلها، إلى نقل الصراع الأيديولوجي إلى ساحة التراث، وكذلك إلى تبلور أيديولوجيا تراثية خالصة، أي أيديولوجيا تريد الاستغناء عن كل أيديولوجيا «مستوردة» لتنزل التراث نفسه منزلة الأيديولوجيا³.

1. يجب أن نشير هنا إلى أن «العرب» ليس في نظرنا اسم جنس، ولا بالأحرى اسم عنصر. بل هو يحيل في إدراكنا، بالمعنى الأتروبولوجي للكلمة، إلى جماعة بشرية عرفت بقدر أو بآخر وحدة التاريخ والجغرافية والثقافة، وكانت الغلبة فيها للعربية، بدون أن ينفي ذلك وجود تعدد لغوي أقلوي في العالم العربي، وللإسلام، بدون أن ينفي ذلك وجود تعدد ديني أقلوي بين العرب.

2. راجع تحليلنا لآلية اشتغال الجرح الترجسي الأتروبولوجي وتفعيله المضاعف في الحالة العربية، ولا سيما منذ هزيمة 1967، في كتابنا: المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، منشورات رياض الريس، لندن 1991.

3. لا يتسع المجال هنا للنظر في انقسام الأيديولوجيا التراثية نفسها إلى أيديولوجيا «تبية» وأخرى «يسارية». ولكن سنلاحظ هنا أن قيام «الثورة الإسلامية» الإيرانية قدم نقطة ارتكاز قوية لشوء «يسار إسلامي» عربي. كما سنلاحظ أن هذا «اليسار الإسلامي»

ولكن في حال الإزاحة كما في حال الاستبدال، وسواء أُنْخِذَ التراث ساحة بديلة للصراع الأيديولوجي أم جرى تحويله هو نفسه إلى أيديولوجيا بديلة، فإن اللحظة الطاعية في التعاطي مع هذا التراث تبقى هي اللحظة الأيديولوجية بكل مسبقاتها وتحييزاتِها وإسقاطاتها ومسكوتاتها وعماءاتها، مثلما تبقى اللحظة الغائبة أو الواهنة الحضور هي اللحظة المعرفية، بأداتها التي هي التحليل العلمي الموضوعي، وبغايتها التي هي الحقيقة التاريخية.

إن التراث المؤدّج هو تراث بلا حقيقة تاريخية. ففي حال الإزاحة تُسقط عليه «الحقيقة» من خارجه. وفي حال الاستبدال ينزل هو نفسه منزلة الحقيقة المطلقة، أي اللاتاريخية. وأما الدليل على أن الغائب الكبير عن التراث المؤدّج هو الحقيقة التاريخية فيقدمه لنا هذا الشاهد المزدوج الذي نقبسه من كتاب الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي الذي أصدره مركز دراسات الوحدة العربية عام 1983 وضم مساهمات لثمانية عشر باحثاً.

ففي الشق الأول من الشاهد يقول جلال عبد الله معوض إن «إخفاق النظم العربية المعاصرة في توسيع قاعدة المشاركة السياسية وتحقيق الديمقراطية يشكل نتوءاً شاذاً في التطور التاريخي لوطننا العربي الذي عاش، في ظل الدولة الإسلامية الكبرى حتى نهاية العصر العباسي الأول، صورة من أنقى صور المشاركة والديموقراطية في التاريخ الإنساني»¹.

يدين في نظيره بقسط غير قليل لمساهمات بعض «المرتدين» من حملة أفلام الماركسية السابقين من أمثال عادل حسين في مصر ومثير شفيق في المشرق. ونحن نستخدم هنا تعبير «المرتدين» بمعناه الذهني عن قصد لنشير إلى الطبيعة المتكافئة من وجهة نظر علم النفس الذهني لتلك النقطة من «دين» الماركسية إلى «دين» التراث.

1. جلال عبد الله معوض: «أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربي» في الديمقراطية

بيد أن ما كان في الشق الأول من الشاهد تجسيدا «لا يقبل الشك لجوهر الديمقراطية» يغدو في الشق الثاني من الشاهد، لكن بقلم حسن حنفي هذه المرة، هو الجرثومة الأولى و«الجنذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر»: «إن الحاضر ما هو إلا تراكم للماضي، وإن ما يحدث في واقعنا اليوم من خلال سلوكنا اليومي إن هو إلا تراكم تاريخي لماضي عشناه... وبالتالي فإن أزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر ليست بنت اليوم... ليست وليدة القوانين والدساتير، والنظم والأحكام العرفية، والإجراءات الاستثنائية، والاستفتاءات الشعبية»، بل هي من موروثات تلك «الرواسب الحضارية، والتراكمات القيمية، والأبنية النفسية التي ورثناها من القدماء» والتي تتمثل بـ«نوعين من الجنذور: الأول جذور تراثية خالصة، ورثناها من الأصول الأولى في القرآن والحديث والعلوم الدينية الثقيلة والعقلية... والثاني أبنية واقعية ساعدت على تغلغل هذه الجنذور وتشعبها، وكانت أرضها الخصبة التي ساعدت على ثنائها، وهو طابع النظم الاجتماعية التي عشناها والتي ابتعدت فيها جماهيرنا

وحقوق الإنسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع دار المستقبل العربي، بيروت 1983، ص 64. وإلى شبه هذا الرأي يذهب، في الكتاب نفسه، خالد الناصر، ولكن مع تقليص الفترة الزمنية للتجربة الأولى «لممارسة الديمقراطية في المنطقة العربية» وحصرها بـ«صدر الإسلام» مع بعض الاستثناءات أثناء ولاية عثمان بن عفان. وإن يكن هذا الرأي يعكس بصورة شبه حرقية فحوى الأطروحة المتناولة حول مثالية التجربة الإسلامية الأولى، إلا أنه ينفرد بالإضافة الشخصية التالية التي تسقط على صدر الإسلام الفلسفة السياسية لعصر الأنوار: «إن تلك الممارسة التي تمت على الأرض العربية قبل أربعة عشر قرنا كانت تجربة متقدمة على عصرها، بل سابقة لنداءات جان جاك روسو ومونتسكيو وجون لوك وغيرهم حول الحرية والمساواة والعدل الاجتماعي وأحقية الشعب» (انظر خالد الناصر: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، المرجع ذاته، ص 41).

عن الساحة منذ القضاء على الفرق الإسلامية الأولى وتصفياتها، وظهور الطبقات الاجتماعية وُمَازيها، واتساع البون بين من يملك ولا يملك... ثم إنشاء طبقة من العلماء بيدها حقائق العلم، فأرادت حفاظاً على هذه الميزة احتكار العلم، فقامت بتكفير كل من خالفها، وباستئصال كل من عارضها إما مباشرة وإما باستعداد الحكام... ومن ثم اتخذت عقلية السلطة السياسية مع السلطة الدينية، إذ اعتمدت كليهما على «التنزيل»: تنزيل الأمر من السلطة إلى الشعب، وتنزيل الوحي من الله إلى العالم دون حق الشعب في مراجعة قرارات السلطة، ودون حق العالم في مراجعة العلم اللدني... ويكفي أن نضرب المثل بحديث الفرقة الناجية وأثره على أزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا القومي... فقد استغل هذا الحديث وغيره من الناحية السياسية... وأصبحت الفرقة الناجية هي حزب الحكومة. وقد سرى هذا التفسير منذ الدولة الأموية وطلب البيعة ليزيد وتكفير الاتجاهات المعارضة له، واستمر ذلك حتى الآن. كل من يجتهد في الرأي فقد خذل، وأن الحكومة دائماً على صواب... وأصبحت المعارضة موضع شبهة، فالمعارض هو الشيطان، العميل، الكافر، الخائن، الخارج على إجماع الأمة. فكيف يحدث خلاف في الرأي في هذا التاريخ الموجه...؟ كيف يمارس المفكرون حرية الفكر وهم ملعونون من قبل، ومدانون في التاريخ، وهم يعلمون جزاء الخروج على إجماع الأمة وما ينتظر الكفار والمارقين؟².

1. بغض النظر هنا عن استخدام ضمير الجمع المتكلم في كلمة «جماهيرنا» وما يشف عنه هذا الاستخدام من مماء عظماء، فإن استخدام كلمة «جماهير» بحد ذاتها، وهي الكلمة المستقاة من قاموس الأيديولوجيات الثورية الحديثة استقاة مباشرة، يشف عن مدى تحكم النزعة الإسقاطية بالنص الذي بين يدينا والذي يحاكم أحداث القرن الأول للمهجرة وكأنها وقائع طازجة من قلب القرن العشرين للميلاد!

2. حسن حنفي: «الجدور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر» في الديموقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، مصدر آف الذكر، ص 175-183.

هكذا إذاً، في الشق الأول من الشاهد يقال لنا إن الممارسات اللاديموقراطية للنظم العربية المعاصرة تمثل قطيعة مع التراث، وفي الشق الثاني يقال لنا، على العكس تماماً، ولكن دوماً من الجهة نفسها كما يقول المناطق، إن تلك الممارسات عينها هي استمرار وامتداد ونتيجة حتمية للتراث اللاديموقراطي.

من ناحية أولى رغبة مسبقة في تبرئة التراث، ومن الناحية الثانية رغبة مسبقة في تجريمه. وبين كلتا الرغبتين المتعارضتين ضاعت الحقيقة التاريخية بما هي كذلك، هذه الحقيقة التي ستظل ضائعة ما دامت لا تُحترم في موضوعيتها، بعيداً عن شاغل التثمين أو شاغل التبخيس - المرتبطين بهجوم العصر وصراعاته الأيديولوجية - والتي لا سبيل إلى احترامها في موضوعيتها إلا باتخاذها موضوعاً للتحليل العلمي، لا شاشة للإسقاطات الأيديولوجية التي لا تعدو هي نفسها في أغلب الأحيان أن تكون شاشة للإسقاطات النفسية التي يقوم لها الجرح الترجسي مقام المحرّك.

ونشير بالمناسبة إلى أن كاتب النص كتب نصه وهو في طور فورباخي - ماركسي من تطور الفكر، أي في طور كان لا يزال يعتقد فيه به أن نقد التراث الديني هو الشرط الضروري لنقد المجتمع، وأن نقد الدين هو المقدمة الضرورية لتحريك الواقع وثورته. أما في نصوص أخرى، تعود إلى أطوار أخرى من «تطوره» الأيديولوجي، فإن معظم أطروحات النص الذي بين يدينا ستقلب إلى ضدها بدرجة مئة بالمئة، على نحو ما أوضحنا في دراستنا الوافية عنه في كتابنا المثقفون العرب والتراث الذي أُرجم في تناقضات حسن حنفي في مواقف التثمينية والتبخيسية من التراث ليس فقط إلى سياحته وتنقله الدائم بين الأيديولوجيات، بل كذلك إلى اتخاذ من التراث، كما من الأيديولوجيا، شاشة للإسقاط بالمعنى النفسي للكلمة.

المذبةحة النظرية: التيار الماركسي

لو كانت كل الخسائر المترتبة على منهج الإسقاط الأيديولوجي تتمثل في عجزه عن الوصول إلى الحقيقة التاريخية لكان الخطب نسبياً، ولكن منهج الإسقاط الأيديولوجي ينتفع لما هو أكثر من الفهم أو عدم الفهم. فهو ينصب نفسه جرّاحاً يريد إخضاع التراث لعملية جراحية ليستأصل منه ما يعتقد أنها أورامه الخبيثة التي قد لا تكون في الواقع إلا أعضاء الأكثر حيوية. ومن هنا بالذات خطورة منهج الإسقاط الأيديولوجي: فهو ليس منهجاً أعمى فحسب، بل إنه يستعين أيضاً، بدل العكاز، بمبضع.

ويتراءى لنا، من وجهة نظر تاريخية بحتة، أن قصب السبق في مداورة المنهج البضعي أو البتري يعود إلى المثقفين والباحثين الملتزمين بالروية الماركسية للعالم¹. وبالفعل، كان لينين، على حد علمنا، هو أول من دعا إلى التعاطي مع التراث بمنهج البضع والبت من خلال مناقشاته في مطلع القرن مع الشعبويين الروس. فردّاً على هؤلاء الأخيرين الذين نصبوا أنفسهم حماة للتراث ورموا خصومهم من الماركسيين بالعدمية التراثية، رد فلاديمير إيلتش بالتاكيد على أن الأتباع الروس لماركس

1. نقول ذلك لا من قبيل النقد فحسب، بل أيضاً من قبيل النقد الذاتي. فقد كان لكاتب هذه السطور، هو أيضاً، طور ماركسي في تطوره الفكري.

أصدقاء وأوفياء هم أيضاً للتراث، ولكن ليس لكل التراث، بل فقط لما هو حضاري وديموقراطي ومادي وعقلاني في التراث. ومن ثم فإن المسألة الأساسية في قضية التراث هي: ماذا ينبغي أن يؤخذ من هذا التراث وماذا ينبغي أن يترك؟

وبدهي أن هذه النزعة التشطيرية أو الانتقائية في الموقف من التراث كان لها ما يبررها. فليئين لم يكن باحثاً، بل كان مناضلاً وقائداً نضالياً، ولم يكن يهمه من التراث حقيقته التاريخية، بل قابليته للتوظيف في الصراع الأيديولوجي التي هي بالضرورة قابلية جزئية.

والحال أن الماركسيين العرب، الذين طلما رماهم خصومهم بالعدمية التراثية، ردّواهم أيضاً بإحياء الموقف اللينيني من التراث، وبالتأكيد على أن التراث ليس كلاً واحداً متجانساً ليؤخذ كله أو يرمى كله، بل التراث حقل للصراع، كذلك كان وهكذا ينبغي أن يؤخذ، ومن هنا حتمية التشطير وحتمية توظيف جزء من التراث في مواجهة جزئه الآخر وفي المواجهة الكلية مع الخصم الأيديولوجي.

ولا حاجة بنا، تمثيلاً على هذا الموقف، لأن نوغل في الماضي البعيد. وحسبنا أن نسوق من الواقع الذي ما زلنا نحياه إلى اليوم هذا المثال.

ففي ندوة «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي» التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ونشر أعمالها في مؤلف يحمل العنوان نفسه، وصدر في عام 1984، أثار ورقة العمل التي قدمها المفكر الماركسي - غير الأورثوذكسي بالمرة - سمير أمين تحت عنوان «إشكالية الديمقراطية في الوطن العربي» سلسلة ردود فعل لا تخلو من عنف لفظي وتركز أكثرها حول مسألة التراث وألصقت بمقتضاها بصاحب الورقة تهمة «العدمية التراثية». والحال أنه تماماً كما أحيى خصوم سمير أمين في

عام 1983 موقف الشعبويين الروس في عام 1897، ولكن في إهاب من السلفية الإسلامية بدل السلافية، كذلك أحياء سمير أمين في رده على المشنعين عليه موقف لينين الشطيري، ولكن في إطار التراث العربي بدل الروسي. قال في رده:

«فهم البعض أنني من أنصار «التغريب الصحيح»، وبالتالي أنني أرفض التراث كلياً، بل وربما أحتقره. هذا غير صحيح، ونأتج عن سوء فهم. فكل ما قلته في هذا الصدد هو أن هناك جناحاً من البورجوازية يدعو إلى «التغريب الصحيح»، وأن محاولاتها قد فشلت، بالتحديد لأنها احتقرت التراث كلياً.

«قلل التحدث عن «التراث والمعاصرة» في كثير من المناقشة مجرداً، كأن التراث كل واحد، فينبغي تنيه أو رفضه بدون خيار. وليس هذا موقفي على الإطلاق، فأرجو الأخذ بما يكون في تراثنا ذا طابع تقدمي - مثل ابن رشد وابن خلدون - وأرجو تطويره لملاءمة ظروف العصر. وأرفض ما اعتقده أنه ذو طابع رجعي - مثل الغزالي - وأرى أن الكثير يدافعون عن «التراث» بشكل عام ودون توضيح خيارهم. وأخشى أنهم في الواقع يأخذون بما أعتده رجعياً»¹.

قد يقال إن سمير أمين ليس ماركسياً إلا بالهرطقة، وإنه لا يمثل بالتالي عينة تمثيلية. لنأخذ إذاً ماركسياً أكثر تمسكاً بالعقيدة القويمة، وأكثر تخصصاً أيضاً في دراسة التراث العربي الإسلامي، وليكن هو توفيق سلوم، مؤلف نحو رؤية ماركسية للتراث العربي.

إن صاحب هذه «الرؤية الماركسية» يضع نفسه وضعاً مباشراً في الخط

1. سمير أمين: «إشكالية الديمقراطية في الوطن العربي»، في أزمة المجتمع العربي، دار المستقبل العربي، القاهرة 1985، ص 150.

الليثيني، بل يستعير استعارة شبه حرفية الأطروحة الأماسية لليثيني في مناظرته مع الشعبويين الروس حول المسألة التراثية، ليؤكد أن «أنصار المادية التاريخية يطمحون لأن يكونوا - على حد تعبير ليثيني - هم الحافظين للتراث والأكثر أمانة له. ولكن هذه الأمانة ليست للتراث، كالتراث، كما يحلو لبعض أنصار النزعة السلفية والماضوية. ففي ظروف المجابهة مع الاستعمار والصهيونية، والتمزق الطائفي والنشنت القومي والجهل والظلم، نتوجه إلى التراث لنستلهم منه، قبل كل شيء، الأفكار والمذاهب، والأحداث والمواقف التي تشجذ الهمم وتعبئ الصفوف بما يخدم التصدي للعدوان والاحتلال، وتعزيز الوحدة الوطنية والقومية وإشاعة التسامح الديني والطوائفي، ومحاربة الخرافات والظلاميات وإعلاء شأن العقل والعلم، والانتصار للذين «استضعفوا في الأرض».

من الواضح هنا أننا أمام برنامج كامل ومتكامل لتحويل التراث إلى

1. لن ساقش في هذه الدراسة موقف السلفيين من التراث. لكننا نعتقد، خلافاً لما صاحب «الرؤية الماركسية»، أن «أنصار النزعة السلفية والماضوية» هم أعدائنا من أن يكونوا أنصاراً «للتراث، كل التراث»، وأنهم يعملون فيه، بدل البطش، السطش، وأنهم يريدون أن يتروا منه أغنى آثاره وأجمل أزهاره. أقما وجدنا سلفياً مثل أ.م. الخندي يطالب في كتابه الثقافة العربية بإسقاط الصفة التراثية عن «فلاسفة الإسلام» جميعهم باعتبارهم عملاء للفكر الأجنبي (اليوناني)، وكذلك بسحب كتاب الأمازيغ للأصفيهاني من التداول بحجة «شعبوية» مؤلفه؟ بل أما وجدنا سلفياً محدثاً مثل جمال أحمد أمين يقف في الدوة «التراث وتحديات العصر» ليطلب بالتخاذ موقف الخلل من تراث المعتزلة وابن رشد وابن خلدون بالنظر إلى ما بين «منهج هؤلاء المفكرين العرب ومنهج الفكر الغربي من اتفاق؟» بل ألم يطالب علي عيسى عثمان في النبوة نفسها بـ«تطهير» التراث الإسلامي من كل «الشوائب» غير الإسلامية، ومن جميع آثار الحضارات القديمة التي سبقت الإسلام»، ومن كتاب ما هو غير «قرآني» وغير «سني»؟ وهذا كما لو أن القرآن نفسه لا يفسح مجالاً واسعاً في سورة وآياته لآثار الحضارات القديمة؟»

2. توفيق سلوم: نحو رؤية ماركسية للتراث العربي، منشورات دار الفكر الجديد، بيروت 1988، ص 95 - 96.

«سلاح من أسلحة أيديولوجيا الكفاح»، كما يحلو لمحمد أركون أن يردد في معرض انتقاده المتكرر لطغيان هذه الأيديولوجيا على حساب العلم وحقوقه في التعااطي الوجداني مع التراث، بدل التعااطي المعرفي والتاريخي¹.

وصاحب «الرؤية الماركسية»، إذ يؤسس نظرياً «للتناول الطبقي» للتراث، ويحدد هذا تناول بأنه «إنما يعني في المقام الأول إحياء وتطوير ما ينطوي عليه (التراث) من عناصر وجوانب قريبة من أيديولوجية الطبقة العاملة، وخاصة منها النزعات المادية والديموقراطية والاشتراكية، لا يتردد في أن يعلن أن «الهدف الأكبر» الكامن وراء هذه الاستراتيجية الثقافية هو «التوظيف النضالي» للتراث وللمعرفة التراثية من منطلق «استلهاهم العناصر العقلانية والديموقراطية والثورية في تراثنا بهدف «سحب البساط» من تحت أقدام المتاجرين بالدين، وبهدف التصدي للسلفية الظلامية بأسلحة فكرية من نوع الأسلحة نفسها التي تستخدمها في معركتها ضد الأيديولوجية التقدمية»². وبكلمة واحدة، إنها حرب التراث ضد التراث و«تذليل التراث بالتراث»³.

وبطبيعة الحال، إن مثل هذا «التوظيف النضالي» للتراث قد يدخل في

1. انظر على سبيل المثال مداخلة محمد أركون في ندوة «التراث وتحديات العصر» التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية عام 1984: «قلت وأكرر أن طغيان أيديولوجيا الكفاح على تقدير حقوق العلم واحترامها... أصبح في الفكر العربي الإسلامي المعاصر من أشد العراقل المعرفية وأخطر النتائج على مصيرنا» (انظر: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1984، ص 208).

2. نحو رؤية ماركسية للتراث العربي، مصادر آف الذكر، ص 121.

3. يبدو، بالمناسبة، أن جمال الدين الأفغاني نفسه كان من أنصار هذه الاستراتيجية. إذ ينسب إليه مكسيم رودنسون هذه المقولة: «إن رأس الدين لا يقطع إلا بسيف الدين».

تعارض مع الوظيفة المعرفية بحد ذاتها. ويقترح صاحب الرؤية الماركسية للتراث العربي مخرجين لتفادي هذا التعارض المحتمل: الأول فصل العلم عن الأيديولوجيا، وذلك عن طريق التمييز بين مهمتين: «التأريخ للتراث» (دراسته في إطاره التاريخي، في ظروفه المكانية والزمانية)، وتوظيفه في المعركة الأيديولوجية الراهنة، في الصراع الفكري والسياسي الحالي¹. ولا يخفى على صاحب «الرؤية الماركسية» أنه إنما يؤسس على هذا النحو لازدواجية منهجية، ولا يخفى عليه أيضاً أن قطبي هذه الازدواجية لا يقبلان التوفيق بينهما، لكنه يتنطع مع ذلك للتغلب عليها بمنتهى الوعي والإرادة: «إن التأريخ للتراث واستلهامه الأيديولوجي أمران مختلفان تماماً. فالتأريخ يتطلب النظرة الشمولية، وقياس الظواهر في إطار عصرها. أما الاستلهام الأيديولوجي فانتقائي دوماً، يأخذ من التراث ما ينفع في المعركة الفكرية الراهنة، ويقيم عناصره في ضوء هموم الحاضر... وما أصعب التوفيق بين المهمتين - التأريخ والاستلهام - في مؤلف واحد أو لدى باحث واحد! ²». فضلاً عن أن مثل هذه الازدواجية مرفوضة منهجياً بقدر ما هي مرفوضة أخلاقياً، فضلاً عما ينطوي مثل هذا الفصل بين العلم والعمل من صعوبة منطقية ضمن إطار المرجعية المادية التاريخية نفسها بالنظر إلى أن الماركسية تنوّل تعريف نفسها بنفسها على أنها «الأيديولوجيا العلمية» بامتياز واحتكار، فإن تلك الازدواجية قد لا تكون كافية للخروج من المأزق. ومن ثم يقترح صاحب «الرؤية الماركسية» مخرجاً ثانياً يقوم على ازدواجية أفضع بكثير، هي الازدواجية في الحقيقة نفسها بين «حقيقة تاريخية» هي برسم العلماء،

1. نحو رؤية ماركسية للتراث العربي، ص 191.

2. المصدر نفسه، ص 120.

والأكاديميين و«حقيقة أيديولوجية» أو «دعائية» هي برسم الجماهير. وعلى هذا النحو يقول مؤلف نحو رؤية ماركسية للتراث العربي بالحرف الواحد: «نستطرد بهذا التصدد فنقول: ما أضرت «العلمية» و«الأكاديمية» و«الميدانية» في أمور ومناسبات كهذه. آلاف من رفاقنا يتعرضون للتكيد في السجون، ثم يأتي أحدها فيهدي «إلى ضحايا التعذيب العصري في معتقلات الماشية والرحبة العربية» بحثاً له حول تاريخ التعذيب في الإسلام... فبدلاً من استخدام التراث الإسلامي لترسيخ فئات جمهور المؤمنين حول رفض الدين للتعذيب، نحاول رزعرة هذه الفئات الإنسانية... كلاً، لا مصلحة للمناضلين في سبيل الاشتراكية والشيوعية برزعرة فئات إنسانية كهذه. وليس لهم مصلحة في التشكيك - باسم «العلم» و«الحقيقة» - في مثل هذه الفئات... أما قضية «الحقيقة التاريخية»، التي قد تقلق بال بعض الدارسين، فلعل من الأفضل - في أمور كهذه - ترك البت فيها للباحثين بالمعاهد الأكاديمية التي تنشئها بعد أن نصل بالجسور، الذي تلهمه تلك الفئات، إلى مجتمعنا الاشتراكي المنشود»¹.

وعلى هذا النحو، ورغم أن الدراسة المسفّهة عن تاريخ التعذيب في الإسلام لا تعدو، كما يدل إهداؤها، أن تكون هي نفسها «توظيفاً نصائياً» للتراث ولكن باتجاه سلبي، فإن مقتضيات هذا التوظيف تنعدي التخطئة التكتيكية للحالة الخاصة التي تمثلها تلك الدراسة إلى تحديد خط استراتيجي أو موقف نظري عام يتعاضى مع «الحقيقة التاريخية» بكلية وانتهازية معاً، فيدعو إلى عزلها وإفرادها «إفراد البعير المعبد»، وإلى

1. انصهر نفسه، ص 44 - 45. والإشارة هنا إلى هادي العلوي مؤلف تاريخ التعذيب في الإسلام.

فصلها بسور من النفاق عن انعكاسها في وعي الجمهور، وإلى حصرها في غيتو «بعض الدارسين»، وإلى تعليق البحث فيها ومنها - بكل ما يعنيه ذلك من كف للوظيفة المعرفية في حقل الدراسات التراثية - إلى أجل غير مسمى بانتظار قيام «المجتمع الاشتراكي المنشود» والمعاهد الأكاديمية المتخصصة.

المذبحة النظرية: التيار القومي

إذا كان التيار القومي يشاطر بوجه عام التيار الماركسي معياره الأيديولوجية القائمة على ثنائية التقدمية والرجعية، فإنه لا يقاسمه بالمقابل لزعته إلى الفرز الطبقي الصارم المستتر بضم، «أيدولوجيا الطبقة العاملة». وفي ما يتعلق بالثرات تحديداً، يمكن القول باختصار إن ما يتحرى عنه التيار القومي ليس «النقاء الطبقي» بقدر ما هو «النقاء القومي». فالقومي يريد بدوره إجمالاً، منه مثل الماركسي، أن يخضع جسد الثرات لعملية جراحية، ولكن الأورام السرطانية التي يتغيا استئصالها تُصنّف من قبله تحت عنوان «الانحطاط» أكثر منها تحت عنوان «الظلامية»، وهي ناجمة في نظره عن نشاط مجاوز لحده للأجناس «الغريبة» والعناصر «الدخيلة» أكثر منها عن عمل القوى «الرجعية» والطبقات «الاستغلالية».

ولئن وجدنا التيار الماركسي ينقسم جوهرياً إلى تيار قوم العقيدة وآخر غير قوم العقيدة، فإن الانقسام الرئيسي في صفوف التيار القومي، اليوم بوجه خاص، هو بين التيار «العلماني» والتيار «الإسلامي». وكما مثلنا على التيار الماركسي بعيتين، كذلك سنمثل على التيار القومي بفرعه «العلماني» بزكي الأرسوزي وفرعه «الإسلامي» بمحمد عمارة.

وسوف نرى أن ممثلي فرعي هذا التيار، على عظيم اختلافهما في طبيعة المجهر الذي يمددان تحت عدساته الأنسجة «المريضة» من جسد التراث، يتفقان على تشخيص الداء وتحديد طبيعة الجرثومة أو العامل المؤد للسرطان، وإن اختلفا بعد ذلك في تحديد الدواء. ولنبداً بزكي الأرسوزي.

النموذج القومي العلماني

يقول واضع فلسفة «الرحمانية» مشخصاً مأساة «الانحطاط» العربي: «في مطلع القرون الوسطى، حين فاضت الأمة العربية على العالم بأبنائها طوائف، تبرىء الشعوب من آثامها وتطهرها من إفرانها كفيض البحيرة على أطرافها، اعتلت الشعوب الفيض اعتلاء الحشرات الضامة على الموج فسكبت في التنبوع سمومها حتى أفسدت مبعث انتعاشها... لقد استغفلنا الأغيار إبان نهضتنا، استغفلونا إذ كنا نزهو بروعة بطولتنا فغشوا حقيقتنا كما يغشى البرغش الزهر المتفتح على طلعة الشمس. وأحاق الدخلاء بنيان أمتنا بسموم أفرزتها قراتهم المتردية فأمسى مثلنا كمثلى خوارق الحيوانات في الأدوار القديمة، كمثلى حيوانات نسجت حولها الحشرات قوقعة من الإفرازات لتجعل من جثمانها فريسة يتطفل عليها أحفادها. لما طغى الأغيار على بيتنا انحرف قوام انسانيتنا ونجّوت مؤسساتنا من جراء الانحراف حتى جفّ فيها نسغ الحياة، وتحول تراثنا إذ ذاك إلى ظلف يعوق الآمال عن الانطلاق، وتردّى مجتمعنا إلى مستنقع

1. في الزمن الذي كتب فيه الأرسوزي هذا النص، لم تكن قد تمت بعد إعادة النظر في سحب التحقيب التاريخي الغربي على التاريخ العربي الإسلامي، بل لم يكن مفهوم «التحقيب» نفسه قد رأى النور في الثقافة العربية الحديثة.

تعيش فيه الأنانية... لكن هل وقف الأعاجم عند إزاحة مجتمعنا عن حقيقته؟ لا، ولا عند إخراج العربي عن محور شخصيته. لقد نفذوا إلى صميم أصالتنا. فبالهجانة أفسدوها، وبالاتخاب المتدني استنزلوها إلى أن غارت في بيتنا قواعد حصائلنا الكريمة. ولما طغى الدخيل والهجين على بيتنا، تقلعت مشاعرنا الرحمانية، وعميت بصائرنا في الشؤون اللسالية. جذت وعمه، بهما لمسح الحياة وتحويل من الأزهار إلى القرمة»¹.

وفي نص آخر يحدد فيلسوف «الأصالة الرحمانية» هوية أولئك «الدخلاء» و«الأغيار» و«الهجناء»، عزيد من الوضوح فيقول: «ما إن نفذ الدم العربي في الفتوحات وفي الاختلاف على مشروعية الحكم حتى نهرأ هجين، وهو المأمون، على انتهاك حرمة بلاد العرب واحتلال عاصمة بلادهم بغداد بجيش من خزولته من صعاليك إيران. وقام هجين آخر، وهو المعتصم، بنقل العاصمة من بغداد إلى سامراء لكيما يحرر بني خزولته، أوغاد تركستان، من رعاية العرب. وعندئذ أخذ العرب يتفلسون عن المدن آوين إلى الأرياف. وعندئذ أخذ الدخلاء والهجناء والرعاع يطفغون على سطح الحياة. وما إن طغى الأغيار على البيشة العربية حتى زاعت قيم الحياة الأصيلة عن محورها بحيث بدا الميل سويًا»².

ومن الممكن تحديد دراما الانحطاط أو «الانحراف» عند الأرسوزي بأنها النقلة، المزامنة لتحويل العرب من الجاهلية إلى الإسلام، من «العروبة»

¹. ركني الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، مضامع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة،

المجلد الأول، دمشق 1972، ص 287 - 279.

². الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص 294.

إلى «العجمة»، لا بالمعنى العرقي للكلمة، فحسب، بل بالمعنى اللغوي أيضاً وأساساً. فخروج العربي إلى العالم حاملاً رسالة الإسلام لثبوت «الشعوب من آثامها» قد اضطر هذا العربي إياه إلى مخالطة هذه الشعوب، فأنزل أمامها باب «الاستعراب» وزاجاً بنفسه في وهدة «الاستعجام». ومن هنا كانت الخسارة مضاعفة. فـ«استعجام» العربي قد أخرجه عن محور شخصيته، أي عن حقيقته كما كانت تتجلى في العصر البطولي الجاهلي. ما استتبع «انحلالاً» في لسانه، هذا اللسان الذي «به يتلخص بيان الأمة» ومنه يستمد أبناؤها «مصدر كينونتهم»، والذي يانقطاعه عن «أروته». بل عن «رحمه» الأولى، انقطع عنه «نسغه» المغذي، فأمسى «كالورقة التي قطعت عن غصنها فجفت وتناثرت في مهب الرياح». وفي الجبهة المقابلة جاء «استعراب» الأعجمي «الدخيل» ليوصل مأساة العربي «الأصيل» إلى ذروتها. فـ«المستعربون»، الذين تطفلوا «كالبرغش» على دين العربي ولسانه معاً، أقتنوا العربية من «خارج حديها»، بدون أن يكون في مكتبتهم، بحكم قدرهم البيولوجي إن جاز التعبير، أن يتصلوا بها «اتصالاً رحمانياً»، وبدون أن تكون لهم «عشاة الأنسجة من الكائن الحي» و«الأم من مهجة كبدها». وعلى هذا النحو بقي مش هؤلاء «المستعربين» من اللسان الذي استعاروه كمثل «الأمة المشتقة» من «الأمة الأصلية». فبدلاً من أن يكون كيانهم ولسانهم شيئاً واحداً وبدلاً من أن توحى كلماتهم بحقيقتهم، بقيت الكلمة عندهم «دلالة» واصطلاحية يلتصق بها المعنى عرضاً مثلما تلجأ الروح المشردة إلى الجنة فتستوحش منها»¹.

وفي الوقت الذي لا يتهيب فيه الأرسوزي من تسمية بعض كبار

1. المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 92.

هؤلاء، «المستعربين» ممن أفسدوا لسان العربي من «أمثال ابن المقفع والفارابي وابن سينا والغزالي»، فإنه لا يرى للعرب من عجز من مآزق «الانحطاط» و«الانحلال» و«الانحراف» إلا بالعودة عن كل التراث الذي خلفه هؤلاء، «الدخلاء»، وبالتطهر من كل السموم التي أفرزوها والتي أمتست بمشابة «ظلف» أو «قرمة» مينة تمنع تدفق النسخ الحي في الجسم العربي. وحتى يستعيد هذا الجسم قابليته للحياة، وقدرته على الإبداع، فلا بد له من تحقيق عودة مثقلة الأبعاد إلى الوراء كطريق وحيد إلى النهوض، أو «البعث» كما يؤثر فيلسوف «الرحمانية» أن يقول: أولاً، الارتداد زمنياً إلى الجاهلية باعتبارها عصر العرب البطولي الذهبي:

- «أي عهد من تاريخنا انبلج فيه المثل الأعلى عن طبيعة أمتنا كقرارة لها وأمنية كما انبلج في الجاهلية؟ ونحن بالعودة إلى جاهليتنا نلتقي مع أصول الثقافة الحديثة، الأصول التي تقوم على الاعتقاد بأن النفس تنطوي على مقوماتها، على عقل يؤهلها لمعرفة الحقيقة ووجدان ينير لها سبيل المعرفة. وفضلاً عن ذلك، إننا نتحاشى بهذه العودة ما أورثنا التاريخ من حزازات بين المذاهب والأديان»¹.

- «نحن إذ نعود إلى عهدنا الجاهلي نلتقي مع الحضارة الحديثة، مع نظام قيمها ومع أمانيتها، فضلاً عن التقائنا جميعاً في ينبوع حياتنا القومية، ينبوع الذي يتقدم على ما نسج التاريخ بيننا من أسباب التفرقة. إن في إحياء تراثنا الجاهلي بعثاً لعبقرية أمتنا وإذكاء لمكارم الأخلاق»².

1. المصدر نفسه، ص 289.

2. المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص 297.

3. المصدر نفسه، المجلد الرابع، ص 312.

ثانياً، الارتداد عن فو قعة التراث الفكري إلى بداءة الرحم اللغوي في حركة تشبه الارتداد عن المصب الملوث إلى ينبوع النقي:

«إن لغتنا التي هي أبلغ مظهر لتجلي عبقرية أمتنا هي مستودع لثرائنا، فما لنا إلا أن نعود ونحيها عن وعي حتى نبلى ما بلغه أجدادنا من سؤدد وعزة»¹.

«لما كان صرح ثقافتنا، من فقه وآداب ولغة، قد شيد على المعاني المنطوية في الكلمات، وكانت المعاني ذات جذور في صميم الحياة، مستقلة كل الاستقلال عن خطل العقل في اجتهاد المجتهدين، فقد أصبح البعث عندنا في العودة إلى ينبوع، إلى الحدى المنظمين في الكلمات»².

«كيف نبلى مستوى الوعي عند أجدادنا؟... بالعودة إلى لغتنا، أبلغ مظهر لتجلي عبقرية أمتنا، إن لغتنا لهي مستودع ثرائنا. فإذا ما وعينا ما تضمنت كلمائنا من حدى، بلغنا ما بلغ أجدادنا من عزة وسؤدد»³.

«إن ما يحب علينا، والحالة هذه، أن نبدأ بعثنا القومي بعث كلامنا، وأن نحذر على حرجنا المقدس هذا من الدخلاء على بيتنا»⁴.

ثالثاً، الارتداد عن الحضارة المكتسبة الكاذبة إلى البداءة الفطرية الأصيلة. ف«البدوي حارس العروبة» كما يقول العنوان البلى الدلالة لمقال كبه داعية البعث الر حمانى عام 1965 يعارض فيه «تخصير البدو»:

«إن ابن البادية لا يمثل الأصالة فحسب، بل إنه العنصر الذي تقوم عليه ملائمة الأمة العربية للمراحل التاريخية التالية... إن كل نهضة

1. المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص 297.

2. المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 297 - 298.

3. المصدر نفسه، المجلد الرابع، ص 202.

4. المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 257.

عربية أصيلة قامت على ساعد أهل البادية... أعتقد أن الخطأ كل الخطأ في الرأي القائل بتحضير البدو، ففي تحضير البدو إخضاع الأمة العربية للأراجيف التاريخية¹.

النموذج القومي الإسلامي

إذا كان ممثل التيار القومي «العلماني» ينتهي على هذا النحو إلى دعوة العربي إلى أن يتجرد، كما لو أنه فقير هندي، من كل مكتسبات التطورات وإلى أن ينضو عنه جلد الفكر وجلد التراث وجلد التاريخ وجلد الحضارة ليعود إلى «الحدس الأول»، إلى النشأة البكر، إلى بداية اللغة في الطور البطولي الجاهلي السابق للإسلام، فلنا أن نتوقع أن يدعونا ممثل التيار القومي العربي «الإسلامي» بدوره إلى عملية سلخ جلد مماثلة، ولكن وصولاً هذه المرة إلى الإسلام، لا الجاهلية، باعتباره هو البدء المطلق.

على أننا قبل أن نبدأ بتفكيك تصور ممثل التيار القومي العربي «الإسلامي» لسيرة الانحطاط «العربي» و«الإسلامي» معاً بعامل من الجراثيم عينها التي سلط عليها ممثل التيار القومي العربي «العلماني» شعاع مجهره، يتعين علينا أن نشير إلى أن داعية «الإسلام العربي» الذي هو محمد عمارة كان قد اتخذ في طور أول من تطوره الفكري - طور شبه ماركسي - موقفاً من التراث يكرر إلى حد بعيد موقف «أنصار المادية التاريخية». وبالفعل، وفي المقالات التي كتبها في مطلع السبعينيات ونشرها في عام 1974 في كتاب واحد تحت عنوان نظرة جديدة إلى التراث، كان قد انطلق هو الآخر من مجادلة لينين مع الشعبويين الروس عام 1879

1. المصدر نفسه، المجلد الخامس، ص 256 - 257.

حول التراث، أنه يحفظ وأنه يُجحد، ليتبنى بدوره نظرية تشطيرية في التراث بهدف توظيف جزئه «المتقدم» ضد جزئه «المتخلف» في المعركة الأيديولوجية الكبرى. فصحيح أن المطلوب هو «إحياء التراث»، ولكن فقط بمقدار ما يمكن اتخاذه «سلاحاً في معركة تقدمنا وانعافنا من قيود التخلف والاستبداد»¹، وفقط بقدر ما سيتسنى له «جماهير هذه الأمة» ولد «مثقفيها الذين ربطوا مصيرهم بقضية تقدمها وتحررها» أن «نعمل هذا التراث كتيبة من كتائب حربها ضد التخلف والجمود، ونبار أسارياً في ضمير هذه الأمة يربطها بأجد صفحات تاريخها وحضارتها، يذكى فيها إحساس الأصالة والمجد، بقدر ما يدفع خطواتها على الطريق إلى الأمام»². ولا يكفي أن يأتي إحياء التراث في خدمة قوى التقدم، بل إن السلطة التي ينبغي أن يوكل إليها أمر إحيائه يجب أن تكون هي «القوى التقدمية» حصراً: «ليس غيرنا نحن إذن، وليس غير القوى السياسية العربية التقدمية ودواثرها الفكرية وحركتها الثقافية من يستطيع النهوض بعبء التخطيط والتنفيذ لهذه المهمة الفكرية»³ المتمثلة بـ «إحياء الجوانب العلمية والمتقدمة والثورية من تراثنا»⁴. فاحتكار «القوى المتقدمة» لسلطة إحياء التراث هو الشرط كيلا «تتحول عملية إحياء التراث إلى إغراق عقل الأمة وفكرها في أشد صفحات ذلك التراث تخلفاً وظلاماً، وأكثرها بعداً عن العقلانية والعلمانية» والاستتارة والشك المثير للبحث

1. محمد عمارة نظرة جديدة إلى التراث، دار قنينة، دمشق 1988، ص 44.

2. المصدر نفسه، ص 8.

3. المصدر نفسه، ص 37.

4. نعم، العلمانية! ففي ذلك الطور من التطور الفكري لصاحب «النظرة الجديدة» لم تكن هذه الكلمة قد أصبحت في نظره بعد رجيمة.

والاكتشاف الطموح»¹، وهو الضمانة كيلا نحى من التراث إلا تلك «الصفحات التي انتصرت للمنهج العلمي في التفكير، وأعلنت من شأن العقل، ومجدت الشورى وقيمتها ونظمها، ضد الخرافة والجبرية والاستبداد»².

هل هذا معناه الحكم بالإعدام على سائر الجوانب غير «المتقدمة» وغير «الثورية» وغير «العقلانية» من التراث؟ صاحب النظرية الجديدة يجيب أن لا. ولكنه لا يخفف عقوبة الإعدام إلا ليستبدلها بـ «حبس مؤبد» في «غيتو» أهل الاختصاص: «إن حركة البعث والإحياء والنشر لهذا التراث يجب أن تتناول مختلف جوانبه... فقط يجب علينا أن نراعي أمرين هاميين: أولهما أن نيسر للجوانب المتقدمة والعقلانية والثورية من هذا التراث سبل الوصول إلى جمهور أوسع من المثقفين والقراء، لأنها تحتوي على الطاقات الخلاقة والمحركة التي نريد لها أن تعمل في دفع الأمة على طريق التقدم إلى الأمام... بينما لا يضيرنا أن تكون النصوص الأخرى، التي تمثل فكر المدارس المحافظة وأهل الجمود في التفكير، أن تكون هذه النصوص مقصورة على دوائر الباحثين والدارسين والراغبين الساعين إلى المقارنة واستكمال جوانب صورة الحياة الفكرية العربية في تلك القرون»³.

والمواقع أن صاحب «النظرية الجديدة»، بعد انتقاله من الطور القومي العربي «العلماني» وشبه الماركسي إلى الطور القومي العربي «الإسلامي»، لن يجري تعديلاً يذكر على نظريته التشطيرية للتراث. فهو سيظل مقتنعاً

1. محمد عمار: نظرة جديدة إلى التراث، مصدر آلف الذكر، ص 41.

2. المصدر نفسه، ص 44.

3. المصدر نفسه، ص 23 - 24.

«بأن في آثار هذا التراث الكثير من النصوص الضاربة، والمعوقة، التي لا ضرورة لإحيائها وبذل الجهد والمال والوقت في تقديمها إلى الناس إنما هناك جوانب مفيدة هي، التي يجب إحيائها وبعضها من جديد بل إنه سيظل متمسكاً، إلى حد كبير، بالمعيار الذي يحدد توجهه ما هو «ضار» وما هو «مفيد» في التراث، وهو دوماً، وفي المقام الأول، معيار «العقلانية» و«الاستنارة». ولكن ما سيتغير عنده هو هوية القوى المنحبة للجوانب المتقدمة والعقلانية والثورية» من التراث. فهذه الهوية، التي كانت من طبيعة «طبقية» بالأحرى في الطور الأول، ستمسي في الطور الثاني من طبيعة «قومية» خالصة تجاهد - مع ذلك - كيلا تسقط في «العرقية».

وبالفعل، إن ما يميّز الداعية «الإسلامي» إلى القومية العربية الذي هو محمد عمارة عن الداعية «العلماني» الذي كانه زكي الأرسوزي هو أن العروبة عنده عروبة حضارة قبل أن تكون عروبة جنس، وعروبة فكر قبل أن تكون عروبة لغة، وعروبة عقل قبل أن تكون عروبة حدس. ومع ذلك، فإن المخطط الذي يرسمه لدراما النهوض والسقوط، الصعود والانحدار، في التاريخ العربي الإسلامي يكاد يطابق بصورة شبه حربية مخطط فيلسوف الرحمانية الذي يحمل تبعة انحطاط العرب - والإسلام - - لعرق قايني ملعون هو «الآخر» الحامل لجرثومة «العجمة» والذين لعدواها. ولكن على حين أن «العجمة» عند الأرسوزي هي عجمة لسان، فإنها عند عمارة، وبالإضافة إلى ذلك، عجمة فكر وعجمة دين. ف«المستعربون» عند فيلسوف الرحمانية، بفعل استعراهم بالذات، جلبوا معهم لوثة الانحطاط. أما داعية «العروبة الحضارية» فهو لا يعادي

«بأن في آثار هذا التراث الكثير من النصوص الضارة، والمعوقة، التي لا ضرورة لإحيائها وبذل الجهد والمال والوقت في تقديمها إلى الناس، بينما هناك جوانب مفيدة هي، التي يجب إحيائها وبعثها من جديد»⁴. بل إنه سيظل متمسكاً، إلى حد كبير، بالمعيار الذي يحدّد بموجبه ما هو «ضار» وما هو «مفيد» في التراث، وهو دوماً، وفي المقام الأول، معيار «العقلانية» و«الاستنارة». ولكن ما سيغير عنده هو هوية القوى المنتجة «للجوانب المتقدمة والعقلانية والثورية» من التراث. فهذه الهوية، التي كانت من طبيعة «طبقية» بالأحرى في الطور الأول، ستسهي في الطور الثاني من طبيعة «قومية» خالصة تجاهد - مع ذلك - كيلا تسقط في «العرقية».

وبالفعل، إن ما يميّز الداعية «الإسلامي» إلى القومية العربية الذي هو محمد عمارة عن الداعية «العلماني» الذي كانه زكي الأرسوزي هو أن العروبة عنده عروبة حضارة قبل أن تكون عروبة جنس، وعروبة فكر قبل أن تكون عروبة لغة، وعروبة عقل قبل أن تكون عروبة حدس. ومع ذلك، فإن المخطط الذي يرسمه لدراما النهوض والسقوط، الصعود والانحدار، في التاريخ العربي الإسلامي يكاد يطابق بصورة شبه حرفية مخطط فيلسوف الرحمانية الذي يحمل تبعة انحطاط العرب - والإسلام - لعرق قايني ملعون هو «الآخر» الحامل لجرثومة «العجمة» والناقل لعدواها. ولكن على حين أن «العجمة» عند الأرسوزي هي عجمة لسان، فإنها عند عمارة، وبالإضافة إلى ذلك، عجمة فكر وعجمة دين. ف«المستعربون» عند فيلسوف الرحمانية، بفعل استعراهم بالذات، جلبوا معهم لوثة الانحطاط. أما داعية «العروبة الحضارية» فهو لا يعادي

4. المصدر نفسه، ص 13.

«الاستعراب»، بل يرى على العكس أن ما جلب لوثنة الانحطاط هو الامتناع عنه، أي إصرار السلالات العرقية والقومية الأخرى، الفارسية والترك في طور أول، والسلوكة والعنابية في طور ثان، على بقائها في حالة عجم، وعلى رفضها التعرب لساناً وفكراً وحتى ديناً. ولكن هذا الاختلاف الجزئي في تشخيص الداء يستتبع تفارقاً كلياً في تعيين الدواء: فبدلاً من «الجاهلية العربية»، وحتى ضدّها عليها، لا يطالب مؤلف العرب والتحدي - الذي لا تجمع بينه وبين مؤلف نظرة جديدة إلى التراث سوى صلة الناسخ بالمنسوخ - إلا بعث «الإسلام العربي».

إننا لسنا هنا في معرض عقد مقارنة تفاضلية بين هذين المحللين للدrama الانحطاط في الحضارة العربية الإسلامية. ولكننا نستطيع، بغية الموازنة، أن نقول باقتضاب شديد إن ما يخسره داعية بعث الجاهلية العربية من حيث ضيق الأفق التاريخي لرؤيته يربحه من حيث رحابة المنطلق الفلسفي لنظرته. أما ما يندو داعية بعث الإسلام العربي وكأنه يربحه من حيث وساعة حقل الرؤية، فإنه يخسره من حيث الضيق الأيديولوجي لعدسة منظاره. ولتر حالاً كيف يمكن، من خلال عجماله أيديولوجية أملاها كما يدل عنوانها - العرب والتحدي - أمر تضמיד الجرح الترجسي، إرغام ثلاثة عشر قرناً من التاريخ العربي الإسلامي على الدخول في عنق زجاجة مغلط للنأويل الدلالي بالاعتماد على زوجين طباقين من المفاهيم التفاضلية: القومية والعقلانية (أو العروبة والامتتارة) من جهة أولى، والشعورية واللاعقلانية (أو العجمية والفظلامية) من الجهة المقابلة.

فالدrama تبدأ، ثمّاماً كما في القصة الأرسوزية، مع خروج العرب إلى العالم حاملين إليه رسالة الإسلام الذي، وإن يكن ديناً عربياً من حيث لغة الرسالة والرسول والشعب الناصر لها، فإنه «لم يكن ديناً لعنصر أو قوم أو

جنس أو شعب بعينه، كما هي حال الأديان من قبل¹. فرسلته إلى الناس كافة، ورسوله (ص) مبعوث للبشر أجمعين².

والحال أن العرب، في خروجهم لأداء الرسالة العالمية للإسلام، كان لا بد أولاً أن يحققوا وحدتهم القومية هم أنفسهم من خلال جمع «أشتات القبائل العربية» وصهرها، وكان لا بد ثانياً من أن يضعوا «على طريق الاندماج القومي» شعوب البلدان المفتوحة التي كانت إما عربية الأصول «كالعراق والشام» وإما «قرية من العرب» ولها بالسامية والساميين علاقات قديمة «مثل مصر. وفضلاً عن ذلك كان «عرب الشام و«قبط» مصر يزحون تحت «قهر الروم البيزنطيين، ومن ثم فقد رأوا في الفتح العربي حركة تحرير للمنطقة من غزاة أجنبي». ولكن «لم يكن الأمر كذلك في ما تم فتحه من البلاد شرقي العراق، وفارس منها على وجه التحديد. فالفرس والساسانيون لم يكونوا عرباً ولا ساميين... ولقد كان طبعياً أن لا يتقبل الفرس فتح العرب لبلادهم كما تقبله الآخرون، وألا ينظروا إليه «كحركة تحرير»... بل على العكس من ذلك تماماً. فلقد رأوا فيه قهراً عربياً لأمة متميزة وعريقة، واحتلالاً أجنبياً من قوم هم أقل منهم تحضراً، وثاراً عربياً لاحتلال فارسي للأرض العربية قديم... ولهذا أجمع الفرس واجتمعوا - إلا قليلاً منهم - على رفض العروبة والعرب، واتخذوا موقف العداء، ظاهراً أو مستتراً، من

1. في هذا الحكم تعميم يردده الواقع التاريخي: فلا شك في أن اليهودية مثلاً كانت ديناً قومياً، ولكن لا شك بالقدر نفسه في أن المسيحية كانت ديانة عالمية لا قومية. وسير الإسلام من هذه الناحية عن اليهودية أن رسالته عالمية، مثلما أن ما يميز رسالة الغالب عن رسالة المسيحية هو أن لها حاملاً قومياً. وهذا ما كان أشار إليه محمد عمارة من بأنه «خصوصية عربية» لـ «العالمية الإسلام» في مداخلته عن «الإسلام والعروبة» من ندوة «العروبة والإسلام علاقة جدلية» التي عقدتها ندوة ناصر الفكرية.

2. محمد غمارة: العرب والتحديث، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1980، ص 75.

الدولة العربية... فالمعتدلون منهم رحبوا بالإسلام، كدين، ورفضوا العروبة، قومية ودولة... والمتطرفون من بينهم رفضوها معاً، إذ ربطوا بين العروبة والإسلام... وكانت «الشعوبية» سلاحهم وإطار تحركاتهم فرفالهم أجمعين¹. وإذا كانت «الشعوبية» تعني «تحقير العرب والازدراء بكل ما هو عربي وتحريد العرب من أي فضل أو ميزة» على حد تعريف ابن منظور في لسان العرب والزحنتري في أساس البلاغة، فقد انقسمت هي نفسها إلى تيارين: تيار معتدل لم يحرد العرب من كل الميزات، بل جردهم من «الفضل» و«الامتياز» وقال بمساواة الفرس معهم² على أساس الإسلام، رافضاً بذلك «لدخول الفرس في إطار التبعية للدولة العربية، ولتولي العرب زمام القيادة في المنطقة»³. أما «التيار الشعبي الأكثر غلواً» فهو «الذي لم يقف أصحابه عند حد إنكار فضل العرب وامتيازهم، بل ذهبوا إلى تحقير العرب وتحريدهم من كل الفضائل، وهم في سبيل ذلك حرقوا، لا تاريخ العرب فقط، بل واقعهم وحاضرهم، الفكري منه والمادي: الجمل... والنخلة... والعصاة... وكذلك أطعمة العرب وأزياءهم... إلخ... بينما يفضلون ويمدحون كل ما هو غير عربي، وبالذات ما كان فارسياً... ويعيدون ويبالغون في الحديث عن إذلال ملوك الفرس للعرب عبر التاريخ القديم، ويعثون عقائد الفرس الدينية القديمة - الزرادشتية والمناوية والمجوسية - ويحاولون إدخالها في عقائد الإسلام، ويستخدمون الشك والمجون أسلحة يوهنون بهما التدين عند العرب المسلمين»⁴.

1. المصدر نفسه، ص 93 - 94.

2. المصدر نفسه، ص 94.

3. المصدر نفسه، ص 95.

ولكن الفرس، يرفضهم العرب، قد وضعوا أنفسهم بأنفسهم في قطب التعارض المطلق مع «العقلانية». أولاً لأن حركة التوحيد العربي والاندماج القومي كانت هي التي تحسد فاعلية العقل في التاريخ، ولأن تيار التعريب الفكري «الذي تصدى لعصية الشعوبية» كان «هم ذات التيار الذي أعلى من شأن العقل وانتصر له وجعله سيداً وحكماً». وثانياً لأن الدين الذي حمل العرب رسالته، والذي معنى الفرس الشعوبية إلى التشكيك فيه، كان نموذجاً غير مسروق «للدین المؤسس على العقل»، الدين الذي يعلي «سلطان العقل» و«يزهو» لا نسمة له بقية ومآثراته المقدسة فقط، وإنما بالعقلانية التي أصبحت، للمرة الأولى، درعاً للدين وقسمة تخرج بعقائده وأصوله.¹

وقضاً عن العقل الكلبي الذي كانت مثله وتعمل في خدمته الدولة العربية الإسلامية، فقد كانت مسلحة بعدد من العقول الجزئية التي تعمل في خدمتها هي. ومنها العقل النظري الذي كان يمثل بعناء الكلام الذين استخدموا «العقل في الانتصار للدين المؤسس على العقل»، وعلى الأخص منهج المعتزلة الذين كانوا، بكل ما في الكلمة من معنى، «فرسان العقلانية العربية الإسلامية»². ومنها أيضاً العقل الاجتماعي الذي كان يمثل، بوجه خاص، بطبقة التجار، هذه الطبقة التي كانت لها اليد البيضاء في تطوير أهم قسمتين تميزت بهما الحضارة العربية الإسلامية، ألا هما «القومية والعقلانية»³. فوقع الوطن العربي في القفزة المروكية من

1. المصدر نفسه، ص 72.

2. المصدر نفسه، ص 92 - 103 - 121.

3. المصدر نفسه، ص 103.

4. المصدر نفسه، ص 91 و 119.

5. المصدر نفسه، ص 127.

طرق التجارة العالمية جعله يطور «منذ وقت موغل في التاريخ... طرقاً ومسالك صارت أشبه ما تكون بالروابط التي تربط أجزاء هذا الوطن. بل لقد غدت طرق التجارة شرايين تدفع عوامل الوحدة والتآلف بين مدن هذا الوطن وأقاليمه دفع الشرايين للدم الواحد في الجسد الواحد، فنمت فيه، أكثر من غيره وأسرع من غيره، العادات والتقاليد والقسيمات التي تجمع وتوحد بين الفاطنين فيه، الأمر الذي جعل تطوره نحو تبلور الشخصية القومية وظهور الفكر القومي أسرع من سواه»^١. وهذا سبق «القومي» اقترن، بحكم قوة الأشياء، بسبق «عقلائي»، إذ «كان طبيعياً، بل حتمياً، أن تنمو مع حركة التجارة النشطة قوى اجتماعية تمارس التجارة وترتبط بطرقها ومدنها وبالأشطة المساعدة في إنجازها... وبحكم التفاعل بين هذه القوى وبين أبناء الحضارات الأخرى، فلقد كانت قسمة العقلانية عندها أوضح منها عند سواها. وبحكم ارتباط ازدهار التجارة ونموها بوحدة الوطن، التي تزيل الحواجز وترفع الكوس وتوئمن الطرق وتيسر الخدمات، كان ارتباط هذه القوى الاجتماعية بكل ما يوحد الشخصية القومية للمجتمع ويزيل من ساحته الفكر العنصري والإقليمي والظبي الأفق... شعوباً كان أو عربياً جاهلياً»^٢. وليس هذا فحسب، بل حدثت، في ظل الدولة العربية الإسلامية، تطابق فريد في نوعه بين العقل النظري والعقل العملي، إذ «كان التجار العرب هم، غالباً، علماء عرب»^٣. ومن هنا فليس غريباً وليست مصادفة أن نجد جمهوراً كبيراً من أعلام المعتزلة وعلمائها تجاراً وأصحاب حرف

١. المختصر نفسه، ص ٦٩.

٢. الموضع نفسه.

٣. كذا في النص. والصحيح هو نصب باعتبار «عرب» صفة لجر كال «علماء»، وباعتبار «هم» ضمير فصل ولا عمل له.

وصناعات. ومن ثم أن نجدهم فرسان الفكر القومي العربي، والمنصرون لمقام العقل في تراثنا¹.

وبديهي أن هذا الربط الماهوي بين «القومية» و«العقلانية» وتخصيصهما قسمتين مميزتين للحضارة العربية الإسلامية وموقعيه عليها وحدها يصيب عصافورين بحجر واحد: فمن جهة أولى تُسبغ على الحضارة العربية الإسلامية صفتان من أهم صفات الحدائ، مصدر الجرح النرجسي: القومية كمعيار للحدائ السياسية، والعقلانية كمعيار للحدائ الفلسفية. ومن الجهة الثانية تدان الحركة الشعبية للفرس بأنها في آن معاً، ما دون قومية وما دون عقلانية.

ولكن مثل هذا التأويل الذي يريد أن يتخذ من حقبة التاريخ نزحلبة للصراع بين «التيار القومي - العقلاني» وبين «التيار الشعبي - اللاعقلاني» لا يستقيم إلا مقابل خطيئتين ترتكبان بحق هذا التاريخ: الإسقاط والحذف.

أولاً الإسقاط، أي تأؤل العصر السالف على صورة واقع عصره ومثاله. وبما أن عصرنا هو بالتحديد عصر الجرح النرجسي، وبما أن واقعنا بالتالي مفارق أشد المفارقة لمثاله، فإن ما يزيد طين الإسقاط بلة أن نرى العصر السالف في مرآة نواقصنا وسليباتنا وحاجتنا القهرية إلى التعويض النفسي، وأن نغزو إليه كل الكرامة التي نفتقدها في واقعنا، بل أن نتخذ مثلاً بديلاً لكل المثال الذي يعجز حاضرنا عن أن يطابقه، وبكنا واحدة: أن نؤمثل ماضينا بقدر ما يجرحنا بؤس حاضرنا. وما دامت أدهى نقيصتين وأمرهما وأجرحهما للنفس هما التجزئة القومية والتجزئة المؤؤل على أنه نقص في عقلانية تنظيم مجتمعنا (أو مجتمعنا) بالمفارقة

1. المصدر نفسه، ص 74.

تقدم مجتمع «الاحمر» المؤول بدوره على أنه تقدم في العقلانية، فلنستقط
إذا على مجتمع الأسلاف كل ما نفتقده في مجتمعنا (أو مجتمعاتنا) من
توحيد فومي وتنظيم عقلائي. وبذلك يكون كسنا، ولو بالتوهم،
مضاعفاً من جهة أولى نوقف نرف الجرح الرجسي (بدون - والحق
يقال - أن نلأمة): فساكني الذات لا يقل، والحال هذه، كرامة عن
حاضر الآخر، هذا إن لم يفقه؛ ومن جهة ثانية يغدو المثال الذي نعد
هذه الذات ذاتها مطالية بالتمثل به مثلاً ذاتياً لا غريباً، مثلاً موروثاً عن
الأسلاف وليس مستعاراً من الأغيار الذين هم - فوق غيرتهم - صانعو
الجرح الرجسي.

ولكن - وهنا مارق الإسقاط - ألا نكون بذلك قد عمقنا الجرح
وزدنا شقته تباعداً وفغوراً؟ إذ هل نفع، بالإسقاط، شيئاً آخر غير أن
نخفف من عبء مديونيتنا للآخر بتحويل رصيدنا السالب إلى حساب
أسلافنا؟ وإذا قرأ تاريخ هؤلاء الأسلاف بمخدرات مستعارة من قاموس
الآخر، مثل «القومية» و«العقلانية»، ألا نكون بذلك قد غلطنا أعناق
الأسلاف بالدين نفسه الذي نستشعره في أعناقنا قليلاً لا يطاق؟ بل ألا
نكون، بإبرائنا الكاذب لذمتنا، قد حكمنا على أنفسنا بالعجز المزمع
عن التسديد وبمراكمة ديوننا النفسية إلى حد يهدد بتحويل ما قد تجوز
تسميته بعقدة النقص الحضاري - التي قد تكون في محصلة الحساب
عقدة إبداعية ومحررة للطاقت كما أثبت ذلك تعامل الرواد النهضويين
معها - إلى عصاب شال لكل فعالية تاريخية؟

ولا يتسع المجال هنا، على أي حال، للدخول في أي نقاش
تفصيلي. ولكن حسبنا أن نلاحظ أن مفهوم «القومية»، الذي يحدد
إحدى القسمتين المميزتين لحضارة الأسلاف في تصور مؤلف «العرب

والتحدي»، لا وجود له في قاموس هؤلاء الأسلاف، وأنه ما نحت إلا في العصر الحديث ليمسّي كشافاً من كشوفه أو مطلباً من مطالبه، وليشير إلى واقع تطابق حق الأمة وحق الدولة أو إلى واجب تطابقهما في حال العدمه. والحال أن دولة الخلافة العربية الإسلامية، مثلها مثل كل «الإمبراطوريات» الحضارية الكبرى في التاريخ، كانت نموذجاً لدولة «عابرة للقوميات». ومن وجهة النظر هذه تحديداً تبدو القراءة الخلدونية لتاريخ دولة الخلافة العربية الإسلامية أكثر سداداً بما لا يقاس عندما أقامت هذه الدولة على عصبية عربية (خصوصية) بقدر ما أقامت على شرعية إسلامية (كونية). ولكن مؤلف العرب والتحدي ما كان له، على ما يظهر، أن يأخذ بالمصطلح الخلدوني، لا لممارسته الشعورية أو اللاشعورية لمنهج الإسقاط فحسب، بل أيضاً لأن مفهوم العصبية «السلفي»، الذي يترجم عن «الخصوصية العربية» لدولة الخلافة الإسلامية أكثر بكثير مما يعبر عنها مفهوم القومية «الحديث»، يبدو وكأنه مشوب بشائبة اللاعقلانية ومناف لفظياً ودلائياً لثانية القسمتين المميزتين للحضارة العربية الإسلامية، وهذا على الأقل في نظر مؤلف العرب والتحدي الذي لا يتحدث عن العصبية إلا بالإحانة إلى الجاهلية، وكقابل «لاعقلاني» للعصب الشعبي الذي يبرزها لاعقلانية.

وإذا جئنا الآن إلى «العقلانية»، الحديثة الاشتقاق هي الأخرى في القاموس العربي، والمطبقة بالإسقاط في العرب والتحدي على تاريخ

1. أخيفة أنه كان حتماً متلكاً. فقد كان الأصح النسبة إلى «الأمة» فبقال «الأمة». ولكن الدلالة المتداولة لهذه اللفظة جعلت الباحث يعدل عنها إلى «القومية» اشتقاقاً من «قوم»، وهذا ما أحدث بدوره تليكاً كبيراً للمفكر القومي العربي الذي لم يفلح إلى اليوم في التخلص من الآثار السلبية لهذه الازدواجية التي حثمت اشتقاق مفهوم «القومية» - وهو من المفاهيم الأساسية للحدائنة - من معناه لا من لفظه.

الحضارة العربية الإسلامية، وحدانها تعني بدورها شيئاً ما كان ممكناً، ضمن المغفولية الذاتية لتلك الحضارة، أن تأخذ به، بله أن تشح به باعتباره قسمتها الأبرز - إلى جانب القومية - من سائر قسماتها، فالعقلانية لا تعني سوى شيء واحد، وهو أن سلطة العقل لا يجوز أن تعلو عليها أي سلطة سواه. والحال أن السلطة التي لا يجوز أن تعلو عليها أي سلطة أخرى في الحضارة العربية الإسلامية هي الوحي المنزل في كتاب. وصحيح أن الحضارة العربية الإسلامية - وهذا من ميزاتها - وضعت العقل توظيفاً كبيراً في خدمة الوحي وكتاب الوحي فهماً وإفهاماً، ولكن هذا ما كان ليحولها - وما كانت لتسبح ذلك لنفسها أصلاً - عن دين الوحي إلى دين العقل. وحتى عند «فرسان العقلانية العربية الإسلامية» الذين هم علماء الكلام إجمالاً، والمعتزلة خصوصاً، ما كان «نور العقل» يقبل انفصالاً عن «نور النقل». فعلى ضوء النقل يزداد العقل بصيرة، وعلى ضوء العقل يزداد النقل إشعاعاً. وكما كان الغزالي يقول: «العقل مع الشرع نور على نور». أما إشكالية العقل المستقل استقلالاً تاماً عن النقل، والناقد له - أو الناقض له عند الضرورة - فهي إشكالية خاصة، إجمالاً، بعصر الأنوار. والفارق بين العقلانية الموروثة عن عصر الأنوار وبين النزعة العقلية الموروثة عن أهل الكلام والحكمة في الحضارة العربية الإسلامية كبير: فالوحي في عقلانية الأنوار هو محض موضوع للمعرفة، أما في الحضارة العربية الإسلامية فإنه بطل، حتى لدى أشد أنصار النزعة العقلية تطرفاً، مصدر المعرفة بقدر ما هو

1. وأحب التفرقة بين العقلانية Racionalisme والمغفولية Rationnalisme.
2. على الأقل حسب تعريف فرويد في كتابه عن تولد ظاهرة الدين في تاريخ الإنسان: مستقل وهم.

موضوعها. ومن منظور إشكالية النقل والعقل تحديدًا تبدو لنا أكثر التوازنات
بكثير ملاحظة مؤلف العرب والتحدي حينما يقول في تمهيد كتابه، وقبل
أن يغلو غلوه الإسقاطي في سحب صفة العقلانية الأنوارية على الحضارة
العربية الإسلامية: «إن الموقف المتوازن، الذي يوازن بين القطبين...
هو طابع حضارتنا المميز حيال العقل والنقل... فالذين وقفوا عند
ظاهر النصوص، دون إعطاء العقل مجالاً بالتأويل، هم قلة في الحضارة
والتراث... والذين رفضوا النقل كلية لا نلاحظ مكاناً لهم في حضارتنا،
وإن وجد لهم أثر فهو، ولا شك، أثر يوناني، لا عربي... على حين نجد
التيار الغالب والطابع المميز في هذه الحضارة هو ذلك الذي وازن ما بين
«العقل» و«النقل»، و«الحكمة» و«الشرعية» على نحو جيد وجديد».¹
ثانياً الحذف، وهذه نقطة تقطع ما يمكن أن نكون قد انسقنا وراءه
من استطراد وتعيدنا إلى لب موضوعنا. فالحذف هو رفيق درب دائم
لكل رؤية أيديولوجية للتاريخ. فكل ما يستعصي على الإدخال من
عنق زجاجة المخطط التأويلي الأيديولوجي يجري بتره. وكل نتوء، أو
نشوز تتم تسويته بالغائه. وعلى هذا النحو يغيب غياباً تاماً عن المخطط
«القومي - العقلاني» لمسار الحضارة العربية الإسلامية جناحها المغربي
- الأندلسي كما يغيب عنها جناحها الآسيوي شرقي العراق وصولاً
إلى سمرقند. وقد يكون العذر الضمني لتغيب الجناح الآسيوي هو
توقف مدّ التعريب وانحساره، وبالتالي خروج ذلك الجناح برمه من
دائرة «العقلانية» في نظر مؤلف العرب والتحدي². ولكن بالمقابل لا

1. العرب والتحدي، ص 15. والشاهد كان يمكن أن يكون مقبولاً بتمامه وحرفه لولا أن يعطي التوازن بحد ذاته قيمة تفاضلية، ولولا أنه يصدر في موقفه وحكمه عن رغبة مسبقة في المثانة، لا عن تحليل وتركيب معرفيين.
2. علماً بأن الجناح الآسيوي أمدّ التراث العربي الإسلامي، ولا سيما الفكري، بلغة

يُجد أي عذر لتعيب الجناح الأفريقي والأندلسي غير استعصائه على الاستيعاب «للتيار القومي - العقلائي» كما يتأوله مؤدج التاريخ العربي الإسلامي الذي هو مؤلف العرب والتحديث. وفي ما يتعلق بالجناح الأندلسي تحديداً، فإن تعليل استعصائه من المخطط التأويلي يبدو سهلاً. فإن يكن تيار التوحيد القومي في المشرق قد غامى كل ذلك انتماءه العضوي مع التيار العقلائي، أفلا يكون الجناح الأندلسي قد أخرج نفسه من دائرة «القومية والعقلانية» عندما بنى تجربته التاريخية، من البداية تقريباً، على الانفصال القومي. لا على الاتحاد القومي؟ وبالمقابل، إن قدراً أكبر من التعقيد يشوب «التبوء» الأفريقي ومقتضيات تسويته. فلقد كنا رأينا أن ما أتاح للتيار القومي وللتيار العقلائي أن يتلاقيا في الشام ومصر هو أن أهالي هذين الإقليمين من «العرب» و«القبضة» كانوا يترجمون «تحت فير الروم البيزنطيين»، و«من ثم فلقد رأوا في الفتح العربي حركة تحرير للمستطقة من غزاة أجنبيات». والمعارك التي دارت في بقاء هذين الإقليمين ثم تدرجين أهاليهما وبين الفاتحين العرب المسلمين، بل دارت بين هؤلاء الآخرين وبين الجيوش البيزنطية المختلة. بل أكثر من ذلك: «فعندما جاءت الفتوحات العربية لتمتد بحدود الدولة إلى حيث يتحرر العرب الذين أخضعهم سلطان الفرس والروم، وقف العرب في

أكثر، وعلموا أيضاً بأن اللغة العربية حلت لغة العلم» في ذلك الجناح حتى امتداد المعول على تعداد في عام ١١١١م «لا يسأل أن ابن منظور «الأعشى»، الشوفي سنة ١١١١م، أي بعد نصف قرن من سقوط بغداد ولغز الحلافة العباسية، وضع لسال العرب، أهم معاجم اللغة العربية، دفاعاً عن هذه اللغة بالذات وحسباً لها من الضياع). بل حتى بعد أن اعترف الإسلام «الفارسي» عن الإسلام «العربي» بصورة نهائية، ظل كبار العلماء الأتراك الشيعة من أمثال العلامة الخليلي (الشوفي سنة ١١١١م) وسيد حيدر آملی (الشوفي سنة ١١١١م) وحسن الدين (اللاصفري) الشيرازي (الشوفي سنة ١١٤٥م)، يكتبون آثارهم، أو جلها، بالعربية.

العراق والشام، وكذلك المصريون - ذوو الأصول السامية - مع العرب المسلمين، رغم خلافهم الديني مع الفاتحين، واتفقهم في الدين مع الفرس والروم. فأسهم الجميع - جميع العرب - في بناء الدولة العربية التي ظل الإسلام والمسلمون فيها أقلية عديدة لنحو قرنين من الزمان... فكانت إنجازاً قومياً عربياً، ولم تكن دولة دينية¹. ولكن ما يصدق من هذا المخطط «القومي - العقلاني» على «قبط» مصر لا يبدو أنه يصدق على «بربر» الشمال الأفريقي: أولاً لأن من تصدى بالقتال لجيوش الفاتحين العرب المسلمين هم قبائل هؤلاء «البربر» أنفسهم وليس أي جيش محتل أجنبي، وثانياً لأن هؤلاء «البربر» ظلوا مجبرين في عهد بني أمية على دفع الجزية على الرغم من اعتناقهم الإسلام²، وثالثاً لأن إسلام

1. محمد عمارة: «الإسلام والعروبة، نظرة على التراث الديني والحضاري القديم» في العروبة والإسلام: علاقة جدلية، ندوة ناصر الفكرية الرابعة، بلا ناشر ولا مكان نشر ولا تاريخ نشر، ص ٤٢.

2. تبدو هذه الواقعة - التي يشير إليها مؤلف العرب والتحدي عرضاً - مخرجة لمخطط «القومي - العقلاني»، فترادف بين انتقادها باعتبارها مخالفة لشرع الإسلام الكروي وبين الإشادة بها باعتبارها مظهر أله «روح التسامح الإسلامي». يقول: «إن الإسلام لا يعرف الحرب الدينية التي تكره الآخرين على التمسك بشريعته، وكذلك فإن دولته التي صنعت أكبر الفتوح العسكرية وأسرعها، والتي أسست أكبر الإمبراطوريات في القرن الأول من عمرها، قد ضمت واحتضنت كل الذين تدنوا بديانات السماء... وفي البداية كانت هذه الحرية مقررة لليهود والنصارى والصابئة، ولكن الاعتراف السياسية سرعان ما استفادت من روح التسامح الإسلامي، فانتسعت بنطاق هذه الحرية كي تشمل المجوس بفرقهم ومذاهبهم، عندما اعتبروهم أهل كتاب قديم ضيعوه... وفي عهد بني أمية حرص الكثير من الخلفاء والولاة وجباة الضرائب على جمع الأموال أكثر من حرصهم على نشر الإسلام، بل لقد ظلوا يجمعون الجزية ممن دخل في الإسلام، فرأوا في أخذ الجزية من وثنيي بلاد ما وراء النهر، وبربر الشمال الأفريقي، وأصحاب الديانة الوضعية، غير السماوية، في السند، أمراً أفضل من سواد، فعاملوهم معاملة أهل الكتاب. وهكذا أقرت الدولة بحرية جميع هؤلاء الرعايا، التدينين بكل ديانات الدنيا ومذاهبها، وأمنتهم على «مللهم وشرائعهم» كما أمنتهم على «أنفسهم وأموالهم» في نظير ضريبة زهيدة هي الجزية» (العرب والتحدي، ص 81).

هؤلاء، «البربر» لم يتواقت مع تعريهم، بل تأخر هذا عن ذلك قروناً أربعة على الأقل، ولم يجرى نتيجة للفتح العربي الإسلامي، بل لغزوة الأعراب من بني هلال وبني سليم في عام 1050م، تلك الغزوة التي يضرب بها ابن خلدون المثل في كونها غزوة مناوئة لل عمران خزبة له. وبما أن شيئاً من هذا كله لا يدخل في مخطط «القومية» أو «العقلانية»، فليس المخطط بحد ذاته هو الذي يُعدّل أو يُصحّح، بل إن الحقيقة التاريخية هي التي تحذف، وتحذف معها حتى الحقيقة الجغرافية، إذ تبدو الحدود «القومية» و«العقلانية» لدولة الخلافة العربية الإسلامية قد توقفت غرباً عند «شرقي مصر» مثلما توقفت شرقاً عند «شرقي العراق».

ويتواصل، بعد الحذف الجغرافي، الخلط والإلغاء التاريخيان. فبما أن حذّي المعادلة، القومية = العقلانية، متطابقان وقابلان للإبدال واحدهما محل الآخر، فإن كل تقدم في «القومية» سيجري تأوله على أنه تقدم في «العقلانية»، وكل تقدم في «العقلانية» سيجري تأوله على أنه تقدم في «القومية»، ولو - في الحالين كليهما - على حساب أكثر الحقائق التاريخية بدهاء. فنظراً إلى أن اجتهدات المعتزلة - «فرسان العقلانية العربية الإسلامية» - أوضحت في عهد المأمون والمعتصم والواثق بمثابة أيديولوجيا رسمية للطبقة الحاكمة، فإنه سيقال لنا إنه في عهد هؤلاء،

1. يقول ابن خلدون في «مقدمته»: «وأفريقية والمغرب لما جاز إليها بنو هلال وبني سليم منذ أول المائة وخرسوا بها ثلاثمائة وخمسين من السنين قد لحق بها (خراب العمران) وعادت بساطله خراباً كلها بعد أن كان ما بين السودان والبحر الرومي كله عمراناً، تشهد بذلك آثار العمران فيه من المنعالم ومنازل البناء وشواهد القرى والمدن، والله يريث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين» (المقدمة، الفصل السادس والعشرون من الفصل الثاني). ويعود في تاريخه فيقول مشيراً إلى الواقعة نفسها: «... فدخلوا البلد واستباحوه، واكتسحوا المكاسب، وخرّبوا المباني، وغاثوا في عمارتها، وطمسوا من الحسن والروث معالمها» (كتاب العر).

الخلفاء الثلاثة تحديداً «بلغ التيار القومي - العقلاني مرحلة امتلاك قمة جهاز الدولة»¹. وهذا على الرغم من أن أول هؤلاء الثلاثة كان من أم فارسية، وقد استند إلى الفرس في صراعه مع أخيه الأمين، وكافاهم على انتصارهم له باستيزاره وزيره منهم، وبزواجه على ابنته بوران في حفل عظيم «لم يعهد له مثيل في عصر من العصور»². وهذا أيضاً على الرغم من أن ثالث أولئك الخلفاء الثلاثة ارتكب كما سنرى، وعلى حد تعبير مؤلف «العرب والتحدي» نفسه، «أعظم أخطاء الدولة في عصره» عندما راح - وهو التركي الأم - يجيش الممالك الأتراك في جيشه. وحتى تبقى قسمة «القومية» مطابقة لقسمة «العقلانية»، فإنه سيجري تعميم المعتزلة أنفسهم «عرباً» ودعاة «للاصهار القومي العربي» ومنظرين مبكرين للقومية العربية - وهذا على الرغم من أن أعلامهم كلهم، أو معظمهم، كانوا - باعتراف مؤلف العرب والتحدي نفسه - من «الموالي».

1. العرب والتحدي، ص 124.

2. قبل حتى: العرب تاريخ موجز، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة، بيروت 1980: «قبل ولما جلس العروسان وقد بسط لهما فرش كان الحضر منها منسوحاً بالدع ومكثوا بالدر والياقوت في كل واحدة من رطل فالقيلت بتورها الظلمة ضياءً وانتهى أمر ذلك الفرح العظيم بأن نثر على الهاشميين والقواد والكتاب والوجه بتادق مسك فيها رفاع بأسماء صباح وأسماء حوار وغير ذلك، فكانت البندقية إذا وقعت في يد رجل فتحها وقرأ ما فيها ومضى لينسلم مضمونها، سواء أكانت ضيقة أم فرماً أو جارية أم مملوكاً» (ص 117 - 118).

3. «أثن من أبرز قادة المعتزلة ومؤسسي مدرستها وتنظيمها: وأصل من عطا، وغيلان الدمشقي... كانا من الموالي، وعدد كبير من طلائع المعتزلة وقادتها وأئمتها كانوا من الموالي» (العرب والتحدي، ص 62). وإذا كان مؤلف العرب والتحدي يعدد تسعة من هؤلاء «الموالي»، فإنه في كتابه عن تيارات الفكر الإسلامي يعدد منهم ثلاثة وعشرين مع توكيده على أن هؤلاء «الموالي كانوا طلائع المفكرين الذين بشروا بالاندماج الحضاري والاصهار القومي العربي، وقدموا مع إخوانهم المنحدرين من أصول عربية بواكر الصياغة القومية للعروبة بمضمونها المستنير» (تيارات الفكر الإسلامي، دار المسفل العربي، القاهرة 1989، ص 62). وإذا كان الحديث عن «عروبة الموالي» لا يخلو من

ولكن كما وصلت «العقلانية» إلى أعلى ذراها مع وصول التيار القومي إلى «قمة جهاز الدولة»، كذلك فإن مسيرة انحلال القسمة العقلانية للحضارة العربية الإسلامية ستواكب، «حذو النعل للنعل» على حد التعبير التراثي، مسيرة انحلال قسمتها القومية، ولكن هذه المرة في تسارع في معدل السقوط يضاعفه اشتداد الميل في زاوية الانحراف. وكل ذلك من جراء «الغلطة» التي اقترفها ثامن خلفاء بني العباس:

«لقد كثر المعتصم، ضمن الجيش الذي أنشأه، فرقة «الجند المغاربة» من موالي حوف مصر وحوف اليمن وحوف قيس، وفرقة «الفراغنة» من أهل فرغانة، وفرقة «الأشروسية» من أهل أشروسنة. ولكنه سعى فارتكب أعظم أخطاء الدولة في عصره عندما أخذ يكثر من شراء المماليك الأتراك، وبقيهم لهم المعسكرات، ويجعلهم القوى الكبرى والرئيسية في جيش الدولة، حتى لقد أقام لهم مدينة كاملة وجديدة هي سامراء. لقد ظن المعتصم أنه، باتخاذ الجند الغريب، سيحصل على أداة القمع الأسهل قيادة، والتي لا أمل لها في السلطة ولا مصلحة في الصراعات الناشئة من حولها، وأنه سيقوم بذلك القوة الحضارية التي يحافظ بها على التوازن بين العرب والموالي وغيرهما من العناصر والأجناس المتصارعة المتنافسة. ولكن

صعوبة، فإن مؤلفا يحاول تذليلها بتوكيده أن عربوهم تلك كانت «عروبة حضارية» لا تقوم على معيار الجنس والعرق. ولكن هذا أيضاً لمجدد أمام مفهوم إسقاطي من العصر الحديث القومية على عصر كانت فيه «العروبة» تقاس بمعيار أشد ضيقاً حتى من الجنس والعرق، هو معيار النسب.

1. حتى تقيم المعينات التاريخية له «غلطة» المعتصم، ينبغي أن نذكر أنه ما أكثر من «شراء المماليك الأتراك» إلا ليواريهم وحجرات كفة الفرس في قيادات جيشه.
2. التسديد ما استأجره ما الذي ينبغي استئجاره بالإجماع إلى هذه «العناصر والأجناس المتصارعة المتنافسة»؟ أليس إزاء دولة «نوحيد قومي» و«صهار قومي» كما يفرص صاحب المنهج «القومي - العقلاني» أم إزاء دولة «تعدد قومي» عبارة للآليات والأحاساس كما يؤكد الواقع التاريخي للدولة العباسية التي لا تفرق أصلاً عن الدولة

نضجهم هذه القوة العسكرية الجديدة سرعان ما جعلها مركز ثقل وقوة جذب ومصدر توجيه. فالمدينة التي بنيت لها معسكر أتباعاً للعاصمة بغداد تحولت منذ (221 هـ - 836 م) إلى عاصمة للدولة انتقلت إليها الخلافة، وأصبحت بغداد تابعة لها!... وهؤلاء الجند الذين أراهم المعتصم قوة بيد الخلافة، سرعان ما أصبحت الخلافة لعبة بيدهم، يولّون من أطاع ويعزلون من عصى، بل يسجنون ويقتلون من يتمرد على أوامر المماليك الأتراك... وبسبب من أن هذه المؤسسة الجديدة والكبيرة هي: جند وجيش، كانت بعيدة عن الاهتمامات الحضارية، وبسبب من غربتها عن العروبة وتخلّف قاداتها، بداهة، عن نمط التفكير العقلي والفلسفي، كانت أميل إلى «العامّة» وأمعن في عدائها للفكر الفلسفي والآراء المستنيرة والتيار العقلاني. وهكذا تحولت الأداة التي أراها المعتصم حصناً للحضارة العقلانية ضد «العامّة»، تحولت إلى حصن للفكر المتخلّف انطلقت منه «العامّة» وفقهاؤها ليصير ذلك المدّ الحضاري العقلاني بالتوقف، فالجمود، فالتراجع، وذلك بمجرد استيلاء الخليفة المتوكل (232 - 247 هـ - 847 - 861 م) على السلطة بعد موت الخليفة الواثق².

وعلى الرغم من أن أولئك «المماليك الأتراك» الذين استجلبهم

الأموية إلا يكونها ألغت - أو كادت - «الخصوصية العربية» وركزتها «العصبة العربية»؟

1. هنا أيضاً لا نستطيع السكوت عن التناقض المنطقي في الخطاب «القومي - العقلائي» الذي نحن بصدد تحليله. فقبل قليل صوّر لنا الفرس الشعوبيون على أنهم فرسان اللاعقلانية بالنظر إلى عقدة «التفوق الحضاري» لديهم. وها هم المماليك الأتراك ينصبون بدورهم جنوداً للاعقلانية بالنظر إلى بعدهم عن «الاهتمامات الحضارية». وهكذا تتأدّى مقدمتان متعاكستان مماماً، ومن الجهة نفسها كما يقول المناطقة: وجودة الاهتمامات الحضارية في الحالة الأولى وانعدامها في الحالة الثانية، إلى نتيجة واحدة ومتطابقة هي: اللاعقلانية!

2. العرب والتحدي، ص 129 - 130.

المتنصم ما كانت لهم أي اهتمامات بعلم الكلام، لا بحكم أميتهم فحسب، بل أيضاً وأصلاً بحكم جهلهم بالعربية، وعلى الرغم من أنهم كانوا آتخذ أمرى الشككات ومجرد «جند» بالمعنى التقني، وليس لهم في الحياة العامة من قريب أو بعيد الدور الذي كان للفرس مثلاً، فإنهم هم الذين يُحْمَلون منذ أواسط القرن الثالث للهجرة لا مسؤولية محنة المعتزلة على يد المتوكل فحسب، بل مسؤولية محنة العقلانية في الحضارة العربية الإسلامية بإطلاق: «ففي ظل دولة العسكر الأتراك، الغربية عن روح القومية العربية، انتكس الطابع العقلاني مع انتكاسة الوجه الثاني للعملة، وهو الطابع القومي، فبدأت بذلك مرحلة التوقف، فالجمود، فالترجيع للحضارة العربية الإسلامية»¹.

ولا يتردد صاحب المخطوط «القومي العربي - العقلاني» في رفع هذه «الحقيقة»، التي تضع العروبة والعقلانية في جانب والعجمة واللاعقلانية في الجانب المقابل، إلى مرتبة القانون التاريخي: «لقد بدأ الاضطهاد لأصحاب التيار القومي العربي - العقلاني في عصر المتوكل، عندما زاد نفوذ العنصر غير العربي - الجند الترك المماليك - على منصب الخليفة وجهاز دولته، فأصبحت السلطة الفعلية لعنصر غريب عن المشاعر القومية لهذه الأمة وعن القسمة العقلانية التي امتازت بها حضارتها. وتساعد هذا الاضطهاد بتساعد نفوذ هذا العنصر اللاعربي في جهاز الدولة وقيادتها. ومن قبل كان اضطهاد المعتزلة مقترناً بعلو شأن نفوذ الشعوبية والشعوبيين في بغداد قبل نكبة البرامكة (188 هـ - 803 م). فهو إذن قانون: عندما تكون السلطة لمن يمثلون الذات القومية - بمضمونها المستنير - يكون الثوجية لمن يمثلون فكرها القومي ومن يجسدون نزعتها العقلانية الأصلية،

1. المصدر نفسه، ص 139.

وعندما يصبح الأمر بيد الغرباء، حضارياً وقومياً، يترجع أصحاب التيار القومي عن مراكز التوجيه، وتملق السلطة جماهير العامة بتسويد (كذا) والمقصود تسييد) الفكر المحافظ المعادي للعقل، فتصيب المحنة أصحاب النزعة العقلية الذين يؤسسون الدين والدنيا على ما يثمر العقل من أوزة وبراهين... نعم، إنه قانون!!¹.

ويجري تعزيز هذا القانون الرئيسي بقانون فرعي: فانفصال السلطة نتيجة استيلاء العناصر الغريبة عليها، عن العقل يعززه ويفاقم من عواقب انفصال أداة هذه السلطة، التي هي القوة، عن العقل: «فالعرب قد نجحوا في التحرر من البيزنطيين، بل وفي تهديد أوروبا في مواطنها عندما امتلكوا السيف والقلم، ودان لهم العقل والقوة، ووظفت القوة طاقاتها في خدمة العقل. فلما اعتمد العباسيون على القوة غير العربية، وتكون الجيش من المماليك، زال الانسجام بين العقل والقوة، فتحولت القوة الضاربة - وهي غير قومية - إلى قيد على العقل العربي، فكانت السلطة العسكرية المحافظة فكرياً والمستبدة سياسياً، والتي أصابت المد الحضاري وعصره الذهبي بانتكاسة لم يتخلص العرب من آثارها حتى الآن»².

1. عماد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، مصدر آف الذكر، ص 88. وللاحظ ما أنكرنا الإشارة إلى «العامة» و«الفكر المحافظ المعادي للعقل» في هذا الشاهد، وإن «العامة» وقفها «و» الفكر المخالف» في الشاهد الذي قبله، إنما يستهدف التيار السلفي الذي كان يزعمه يومذاك أحمد بن حنبل. ولو كان يجوز لنا أن نأخذ بالتصور العربي للتاريخ لكان ينبغي أن نلاحظ أن غالبية فقهاء «العامة»، وعلى رأسهم ابن حنبل نفسه، كانوا من «العناصر العربية»، وكان هو أهم - فوق ذلك - قرشياً.

2. العرب والتحديث، ص 149. وسلاحظ هنا أنه إذا «كان العرب قد نجحوا في التحرر من البيزنطيين، بل وفي تهديد أوروبا عندما امتلكوا... العقل والقوة» قبل الأتراك العثمانيين، الذين ما امتلكوا سوى القوة دون العقل، على نحو ما سيقدم بهم مؤلف العرب والتحديث في شاهد ثالث، قد استطاعوا مع ذلك، ورغم «اللاعقلانية» التي يحسدونها في التاريخ، لا أن يتحرروا من البيزنطيين فحسب، بل أن يتأصلحوهم.

ولا عجب تحت تأثير المفعول المزدوج لهذين القانونين، ودوماً منذ حنة المعتزلة في أواسط القرن الثالث للهجرة، أن يؤول وضع الحضارة العربية الإسلامية إلى «التوقف فالجمود فالترجيع» في مسيرة انحطاطية لا راداً لها، ثلاثت فيها القسمتان المميزتان لهويتها: القومية والعقلانية: «بسبب من غربة السلطة العسكرية المملوكية، حضارياً، عن الأمة العربية، تحول «التوقف» و«الجمود» الذي أصاب الحضارة العربية الإسلامية منذ تسلطهم في العصر العباسي الثاني، ولتطاول القرون... تحول هذا «التوقف» و«الجمود» إلى «ترجيع» و«انحطاط».

«بعد الخلق والإبداع والإضافات التي ميزت بها وشهدتها مختلف جبهات الفكر وفروع العلم والمعرفة، والتي مثلت وجسدت العصر الذهبي لحضارتنا، وقف الجهد عند الجمع والتصنيف والتدوين والإعداد والتهذيب والتنقيح... وميز العصر بالحفظ والتقليد للتراث، والتراث غير العقلاني بالذات... وما كان لهذه «الدول» العسكرية، الغريبة حضارياً عن روح الأمة وفكرها القومي والعقلاني، إلا أن تصل بالتوقف والجمود الحضاري إلى طور الانحطاط، ففاقد الشيء، لا يعطيه، والإنسان عدو ما يجهل، وتلك هي النهاية إذا ما حدث وقاد الأعمى البصير»¹ وحتى عندما أحرز صلاح الدين والظاهر بيبرس انتصاراتهما العسكرية المشهود لها على الصليبيين والمغول، فإن قانون انحطاط الأمة بحكم غربتها عن هويتها القومية وعقلانيتها لم يتغير، إن لم نقل إنه تسارع، بحكم عجمة ذبلك القائدين وغربتهما الحضارية:

شأنهم وأن يفتحوا عاصمتهم التي ما استطاع العرب فتحها، ولا أن يهددوا أوروبا فحسب، بل أن يحتلوا جناحها الشرقي الجنوبي بأسره.
1. العرب والتحديث، ص 156 - 157.

«الفرسان الذين حققوا، على الجبهة العسكرية، أعظم الانتصارات قد صنعوا - لغربتهم الحضارية عن الأمة ولتعديهم نطاق «السيف والقوة» إلى حيث جعلوا من أنفسهم «القلم والعقل» - صنعوا أكبر قدر من الجمود والمحافظة والتخلف على الجبهة الحضارية وفي الواقع الفكري للأمة العربية.

«ولم يكن العثمانيون بأحسن حالاً في هذا الميدان، بل لقد افتقدوا بعض ميزات الأيوبيين والمماليك، إذ بينما تعرب الأخيرون، أو حاولوا، احتفظ العثمانيون بعجمتهم، بل وحاولوا تريك العرب، وزادوا في عنة القسما القومية للأمة العربية»¹.

إن المجال لا يتسع هنا للدخول في أي نقاش حول الحقبة العثمانية التي لا تحتاج من قلم مؤلف العرب والتحدي إلى أكثر من أربعة أسطر ليرمي بها برمتها في سديم «اللاعقلانية»². ولكن المدهش في النص أنه

1. المصدر نفسه، ص 159.

2. لا يحتاج مؤلفنا إلى أكثر من شاهد واحد يثبت أن «الدولة العثمانية، مؤسسات وشيوخا وسلاطين، كانت تشجع الفكر المؤسس على الخرافة، وتنفّر من الفلسفة، وتعادي أدائها في البحث، وهو العقل» (ص 241). وهذا الشاهد يتمثل في أنه عندما صنف «الكتاب التركي حاجي خليفة (1017 - 1067 هـ / 1609 - 1657م) موسوعته كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون التي أحصى فيها العلوم والفنون والكتب التي وضعت فيها» أفرد لكتاب الإمام الغزالي تهافت الفلاسفة الذي انتصر فيه «لفكر المؤسس على الخرافة» عرضاً «استغرق مئة وأثنين وثلاثين سطراً»، بينما لم يفرّد لرد ابن رشد عليه في تهافت التهافت الذي انتصر فيه «للفلسفة والعقل والعقلانية» سوى «سنة أسطر فقط لا غيراً»، وليس كمادة مستقلة، بل فقط في معرض «التذليل والتعقيب على حديثه عن كتاب الغزالي» (ص 242). ولكن إذا كان امتناع أحد المصنفين العثمانيين عن الإشارة إلى كتاب ابن رشد ينتهض وحده دليلاً كافياً على «لاعقلانية» العثمانيين، فماذا لو جاء مؤرخ قومي تركي معاصر وشاء أن يرمي الحضارة العربية مثل ما يرمي به مؤلف العرب والتحدي الحضارة العثمانية مستشهداً - هذه المرة - بإحراق الفقهاء «العرب» لكتب ابن رشد وتخريم تدريسها؟

بنقلنا على نحو فجائي من أواسط القرن الثالث الهجري (محنة المعتزلة) إلى أواسط القرن السادس (دحر الصليبيين) وأواسط القرن السابع (دحر المغول). فابن اختفت القرون الثلاثة أو الأربعة الممتدة من منتصف القرن الثالث إلى منتصف القرن السادس أو السابع؟ إنها مستبعدة، بكل بساطة من تاريخ «العقل والعقلانية»، ومسقطه في سلة «التراث اللاعقلاني»، ومصنفة تحت عناوين «التوقف» و«الجمود» و«التراجع» و«الانحطاط»، لا شيء، إلا «بسبب من غربة السلطة العسكرية المملوكية حضارياً عن الأمة العربية».

قد يقول قائل هنا: ولكن أليس من السذاجة ربط الفكر بانياسية هذا الربط الاستتباعي؟ أفلا تقدم فلسفة التاريخ والحضارة شواهد كافية على أن الانحطاط السياسي لا يستتبع بالضرورة انحطاطاً فكرياً؟ وإذا كانت دولة الخلافة في ظل «السلطة العسكرية المملوكية» قد تجزأت وتناثرت ما بين حمدانيين وفاطميين وأمويين وأغلبيين وطولونيين وإخشيديين وبويهيين وغزنويين وسلجوقيين، فهل من الضروري أن تستتبع التجزئة السياسية انحطاطاً حضارياً، أم أن خسران السلطة لطابعها المركزي قد يتأدى على العكس إلى ازدهار في الحضارة وتعدد في مراكزها؟ وحتى تعدد السلالات العرقية و«القومية» وتنافسها على السلطة، أمن الضروري أن يكون قرينة على استقالة العقل من التاريخ، أم أنه قد يؤدي على العكس إلى تعقيل للعصبيات الانثوية وإلى نمو في العقلانية العامة وإلى إتاحة فسحة أوسع لاشتغال العقل من جراء ما يستتبعه الصراع على السلطة من نزاع جزئي للطابع المقدس عنها؟

مهما يكن من أمر، ومع إقرارنا بعدم حيازة الأهلية العلمية اللازمة والكافية للدخول في سجال حول فلسفة التاريخ والحضارة، فإن ما

نستطيع أن نقوله بثقة تامة، من منظور الموضوع الذي نحدّ به تحليلنا هنا، وهو «مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة»، هو أن محاولة التمديد القسري للتاريخ العربي الإسلامي على سرير المخطط «القومي - العقلاني» قد تأدت، في المحصلة الأخيرة، إلى الحكم بإصابة «المد الحضاري العقلاني بالتوقف، فالجمود، فالتراجع، وذلك بمجرد استيلاء الخليفة المتوكل على السلطة». وبعبارة أخرى، إن كل التراث العربي الإسلامي الذي رأى النور بعد محنة المعتزلة في منتصف القرن الثالث للهجرة هو تراث حامل للوثنة «اللاقومية» و«اللاعقلانية» ومحكوم، تفاقماً، بقانون الانحطاط المتسارع. وبهذا الإيقاف «للمد الحضاري العقلاني» عند الحدود الزمنية لمحنة المعتزلة يكون العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية أو عصر «الفكر الكلاسيكي» كما يؤثر محمد أركون أن يقول¹ - وهو تحديداً العصر الذي يغطي حقبة القرون الأربعة التالية لمحنة المعتزلة في عهد المتوكل - قد وضع بتمامه خارج نطاق المخطط «القومي - العقلاني»، وصدر الحكم بانقراضه فُسّمتي «القومية» و«العقلانية» معاً، وبات مطلب العودة إلى ما قبله حصرأمر مضمون شعار إحياء التراث كما ترفعه «السلفية العقلانية المستنيرة» التي يضع مؤلف العرب والتحدي نفسه تحت لوائها.

وحتى ندرك مدى «المجزرة» التي تُنفذ على هذا النحو بالتراث العربي الإسلامي، حسبنا أن نتصور أن برنامج مؤلف «العرب والتراث» لإحياء التراث - الموقوف تطوره «القومي - العقلاني» عند منتصف القرن الثالث الهجري - قد وضع موضع تنفيذ، فلم يسمح لدماء الحياة

1. محمد أركون: الفكر العربي La Pensée Arabe، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثانية، باريس 1985، ص 46 - 78.

أن تندفق من جديد في شرايينه - هو وحده حصراً دون ما بعده - إلا بعد أن اجتذرت منه رقاب أعلامه الآتية أسماؤهم، ممن شاء لهم سوء حفظهم أن يعيشوا ويكتبوا في عصر الطلاق ما بين الحضارة العربية الإسلامية وبين قسمتها «القومية» و«العقلانية»:

- في علم الكلام: الأشعري، الباقلاني، البغدادي (عبد القاهر)، البيهقي، الماتريدي، الجويني، الرازي (فخر الدين)، الإيجي (عبد الدين)، الجرجاني (علي بن محمد)، الكليني، الطوسي، الحلبي، الشهرستاني، ابن تيمية.
- في علم اللغة: الفارسي، الرماني، السيرافي، ابن جني.
- في الأدب: الأصفهاني، الحريري، التوحيدى، ابن عبد ربه، الهمذاني، المعري، الثعالبي، ابن منظور.
- في النقد الأدبي: قدامة، العسكري، ابن رشيق، الجرجاني.
- في الفلسفة: الفارابي، ابن سينا، ابن مسكويه، ابن مسرة، ابن باجة، ابن طفيل، ابن حزم، ابن رشد، ابن سبعين، إخوان الصفا، ابن ميمون.
- في التصوف: الخلاج، السراج، الكلايادي، المكّي، القشيري، الأنصاري، الغزالي، ابن عربي، ابن عطاء الله الاسكندرّي، السهروردي، ابن عباد، الجيلي (عبد الكريم)، ابن الفارض.
- في التاريخ: البلاذري، يعقوبي، الطبري، المسعودي، الأندلسي (ابن سعيد)، ابن حيان، ابن عساكر، ابن الأثير، الجهشياري، ابن الخطيب، ابن خلكان، أسامة ابن منقذ، ابن خلدون، المقرئزي، المقرئ.

- في الجغرافية: المقدسي، ابن حوقل، الإدريسي، الحموي (ياقوت)، البكري، البيروني، ابن جبير، ابن بطوطة، القزويني.
- في الطب والصيدلة: الرازي (أبو بكر)، المجوسي (أبو علي بن العباس)، الزهراوي، ابن زهر، ابن النفيس، البغدادي (عبد اللطيف)، ابن البيطار.
- في الرياضيات والفلك: ابن قرّة، بنو موسى، البيهقي (أبو الوفاء)، ابن جابر، الخيام (عمر) أبو البركات، البطروجي، الشيرازي، الطوسي (شرف الدين)، ابن الهيثم، ابن يونس، ابن البناء، الكاشي، القلصادي، السموأل المغربي، البتاني¹.

1. إن تكن إحدى قسمات فكر العصر الكلامي الشخصي، فإن من قسماته الأخرى تعدد التخصصات، أو «الموسوعية» كما يقال عادة. وعلى هذا النحو كان ابن سينا والرازي وابن مسكويه وابن الخطيب وابن ميمون وابن رشد يجمعون بين الفلسفة والطب والرياضيات، أو بين الفلسفة والأدب والتاريخ، إلخ...

المذبحة النظرية: التيار العلمي

مهما تكن الضراوة التي يُعمل بها بعض ممثلي التيار «الماركسي» أو «القومي» مباضعهم «الطبقية» أو «العرقية» في جسد التراث العربي الإسلامي بترأ وجدعاً واجتزازاً، فإن حدود مصداقيتهم - وبالتالي فاعليتهم - في الدعوة إلى تشطير التراث تتوقف إجمالاً عند حدود مصداقية الأيديولوجيا التي يصدرون عنها. والحال أن الأيديولوجيا، مثلها مثل الدين، تحتاج إلى فعل إيمان. فليس من محضها تأييده سوى من يؤمن بها. أما غير أتباعها فلا تلقى عندهم، إجمالاً، إلا آذاناً صماء، هذا إن لم يناصبوها العداء، ويجعلوا همهم تقييدها والأخذ بنقائض أطروحاتها. وفضلاً عن خصوصية الأيديولوجيات هذه بالإضافة إلى بعضها بعضاً، فإن الأيديولوجيا بإطلاق، بألف ولام التعريف، قد دخلت في العقود الأخيرة في مرحلة أزمة مفتوحة، وأمسّت مشحونة بدلالة تبخيسية، فلا تُعرف إلا بأنها «وعي كاذب»، ولا تقام بينها وبين «العلم» إلا علاقة تضاد، ولا تُنسب إليه - إن نُسبت - إلا باعتبارها ما قبل تاريخه.

وعلى العكس من ذلك حال المنهجيات العلمية التي تطمح إلى قدر أكبر بكثير من الموضوعية والمصداقية، والتي يظل هدفها، مهما قيدت

نفسها بقيود النسبية، الوصول إلى درجة أعلى بكثير من التكوينية في مقارنة الحقيقة التاريخية، إن لم يكن الحقيقة بإطلاق.

وبديهي أن المنهجيات العلمية قد تنقلب هي نفسها إلى نوع من الأيديولوجيا عندما تغلو في الدغمائية «العلسوية» وتفترض أنها قادرة، في تحرّيها عن الحقيقة في مجال الإنسانيات والمعنويات، على الوصول إلى درجة من اليقين تكافئ درجة اليقين في العلوم الطبيعية.

وليس هدفنا من هذه الملاحظة الأخيرة التشكيك المسبق بفهم المحاولات العلمية التي شهدناها حقل الدراسات التراثية في السنوات القليلة الماضية. فمهما يكن خطر العلموية رفيع درب ثقل الظل لأي مقارنة علمية جادة، فإنه في ما يتعلق بالدراسات التراثية تحديداً لا يملك المرء إلا أن يحيي، إزاء طغيان المد الأيديولوجي على هذا الحقل المعرفي، كل الجهود التي تضع نفسها بقدر أو بآخر من النجاح - تبعاً لذلك، الباحث ومعرفة بمادته وممكنه من منهجه - تحت لواء المنهجية العلمية. بيد أن هبة العلم، التي يمكن أن تحيط على هذا النحو بتلك الدراسات المتميزة، لا يجوز أن تسهينا عن ضرورة التعاطي النقدي معها، ولا سيما حينما نجى، نتائجها، أو بعض نتائجها، مطابقة لنتائج المقاربات الأيديولوجية البحتة للتراث العربي الإسلامي من حيث إخضاعه لنفبة الجراحة التشطيرية.

وبديهي أن البراءة الأيديولوجية في الدراسات العلمية في حقل الإنسان والتاريخ مستحيلة. وباستثناء بعض المقاربات التقنية البحتة، فإنه يتعذر ألا تكون الدراسات التراثية مسكونة بهاجس أيديولوجي. ولكن تضخم هذا الهاجس من جهة أولى، أو طغيانه اللاشعوري على المنهج وتحكمه اللاواعي بكيفية تطبيقه ومداورته، وتأثيره من ثم في نصيب

النتائج التي يتم الوصول إليها بواسطة ذلك المنهج المخترق، من جهة ثانية، هما في رأينا العلة الأولى للاستحقاقات الأيديولوجية في الدراسات التراثية الحريضة على تقييد نفسها بالصفة «العلمية».

وتقدم لنا دراسة حسين مروءة عن النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية نموذجاً جليلاً عن الدراسة المهيبة المسكوبة بهاجس أيديولوجي متضخم وواغ. ولكن نفى حسين مروءة ميزة أساسية من المنظور الذي تناول به موضوعنا هذا، وهي رفضه المشاركة في «اللدغة» النظرية للتراث العربي الإسلامي، وإصراره على التمسك بالرؤية الكلية والشاملة لهذا التراث. وبالمقابل، إن «سرعة التشطيرية في الحالات اللاشعورية من طغيان الهاجس الأيديولوجي في حفل الدراسات التراثية تفي لمدة فتكاً من الحالات الشعورية. ومما يزيد في حجم الأضرار التراثية على هذه النزعة التشطيرية - وهي أضرار معرفية في المقام الأول، ولكنها قد تكون أيضاً أيديولوجية - التأسيس «العلمي» لعملية تشطير، أي تشطير لها وتخصيبها بكل المعصومية وبكل القوة الإقناعية التي يتمتع بها مفهوم «العلم» في الأزمنة الحديثة، وعلى الأخص في إطار ثقافة كالثقافة العربية المعاصرة التي تحيط «العلم» كمفهوم مجرد بمزيد من الهيبة بحكم

أنه تعبر تصريحية في المقابلة التي أجراها معه ساءة بحسب: «من موقع النظر التاريخي، يرفض أولاً النظرة المسكوبة للتراث... ويرفض ثانياً نظرة المدعاة الفلسفة من جهة، من التراث ووجه آخر... يرفض هذه النظرة، لأنها لا تاريخية من حيث تسعى الخصم صيات التاريخية لحطاب التراثي ككل. ويجوز أن التراث رغم وحدته التاريخية، لني وحدة بيده لكي التكامل... إن هناك نوعاً من المدعاة يمكن قبوله حين يتعلق الأمر بالطابع الشخصي الإبداعي. لكن حين يتعلق الأمر بالثقافة التاريخية للعلم، فإن الطابع التكاملية الشمولي يبقى هو طابع الحطاب التراثي لكي الذي يرفض التحري... أي يرفض كل الطرائق الانتقالية» (في معهم حيث هم، بيت الحكمة، الدار البيضاء، ص 12 - 13).

ما يمثل لها علم الآخر «المتفوق»، وما أحدثه من تعديل جلوي في مفهومها الموروث عن «العلم»، من مصدر إضافي للانجراح الترحسي. وكما فعلنا مع التيار الماركسي بفرعيه «القويم» و«غير القويم»، ومع التيار القومي العربي بفرعيه «العلماني» و«الإسلامي»، فإننا سنختار من التيار العلمي عيتين اثنتين نعتقد أنهما تمثيلتان بما فيه الكفاية من حيث «السلطة العلمية» أولاً، ومن حيث التباين في المنهجية العلمية المطلقة وفي النتائج المتمخضة عنها من منظور «المذبة النظرية» للتراث. والعيتان المختارتان هما زكي نجيب محمود، ولا سيما في تجديده الفكر العربي، ومحمد عابد الجابري، ولا سيما في تكوين العقل العربي.

النموذج العلمي البراغمائي

إن داعية تجديد الفكر العربي، الذي يُنمى نفسه إلى الوضعية المنطقية تارة وإلى الفلسفة التحليلية طوراً، أي إلى النزعتين الفلسفتين الأكثر تعالياً على الأيديولوجيا والأكثر ادعاءً للانعتاق من إسارها، لا يحجم مع ذلك، في ما يتعلق بالموقف من التراث العربي الإسلامي، عن تنفيذ مناورة تكتيكية تسفّ حتى عن المستوى الاستراتيجي الذي هو مستوى عمل الأيديولوجيا الجديرة حقاً بهذا الاسم. ومهما يبدُ حكماً قاسياً، بل هجائياً، فإننا لا نكتم القارئ أننا ما استطعنا أن ندفع عنا، ونحو نتابع الأداء المناور لداعية تجديد الفكر العربي، الشعور بأننا أمام فصول متلاحقة ومكررة من تمثيلية واحدة كان يمكن أن يكون عنوانها «عودة الابن الضال... الكاذبة».

ومعروفة هي قصة الابن الضال الذي ضرب مثله عيسى بن مريم: كان أصغر ابنين لرجل ثري، فطالب أباه بحصته من المال وسافر إلى بلد

بعيد حيث يندم ماله على ملذاته. ولما سدت السبل في وجهه، قرر أن يعود إلى بيت أبيه معلناً توبته وندمه، ومنكراً حتى أن يكون أهلاً لأن يدعى له ابناً. ولكن الأب قام إليه مرحباً معانقاً، وأمر عبيده باللباسه أفخر حلة وبأن يذبحوا «العجل المسنن» احتفاءً به. فلما عاد الابن الأكبر من الحقل، واستفهم عن خبر «الغنا» والرفق، في الدار، قاطع الحقل مغاضباً. فقام إليه أبوه يسأله أن يدخل، فأجاب أباه: ها إني أخدمك منذ سنين طوال، وما عصيت لك أمراً قط، فما أعطيني جدياً واحداً لاتعم به مع أصدقائي. ولما رجع ابنك هذا الذي أكل مالك مع اليعاقبا، ذبحت له «العجل المسنن» فقال له: يا بني، أنت معي دائماً أبداً، وجميع ما هو لي فهو لك. ولكن قد وجب أن نتنعم ونفرح، لأن هذا كان ميماً فعاش، وكان ضالاً فوجد¹.

والحال أن زكي نجيب محمود، في المناورة البارة التي نفذها على متن صفحات كتابه تجديد الفكر العربي، تسنى له أن يصور نفسه في صورة الابن الضال الذي عاد، بعد قطيعة مديدة أهدر فيها وقته وجهده وماله المعرفي في العرف من ملذات الفكر الغربي الغريب، إلى بيت أبيه الكبير، التراث، معلناً توبته وندمه، وطالبا صفحة ومغفرته. وبما أنه كان «ميماً فعاش، وضالاً فوجد»، فقد أقيمت له، من قبل القيمين على ميراث ذلك الأب، أفراح عظيمة، وذبحت له الخراف والعجول المسمنة، وصار مضرب مثل في «صحوة» الغافل الذي عاد، ولو بعد طول تأخير، إلى اكتشاف كنوز التراث بعد أن ألته عنها ترهات الفكر الغربي أمداً مديداً.

وبالفعل، كان زكي نجيب محمود هو نفسه من تحدث، في مقدمة

1: الجيل ثوفاً، الفصل 11، الآيات 11 - 12. في الكتاب المقدس، منشورات دار المشرق، الطبعة السادسة، بيروت (1979)، ص 102.

كتاب توبته المزعومة، عن «صحوة قلقة» انتابته وجعلته يكشف. بعد أن قطع من العمر شوطاً قصياً في صحبة الفكر الأوروبي، أنه لم يكن إلا «ابناً ضالاً»:

«لم تكن قد أتيت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد، تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل. فهو واحد من ألوف المثقفين العرب، الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي - قديم أو جديد - حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه. ولبت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواماً بعد أعوام الفكر الأوروبي دراسته وهو طالب، والفكر الأوروبي تدريسه وهو أستاذ، والفكر الأوروبي مسلاته كلما أراد التسلية في أوقات الفراغ... ثم أخذته في أعوامه الأخيرة صحوة قلقة؛ فلقد فوجئ، وهو في أضح سنه، بأن مشكلة المشكلات في حياتنا الثقافية الراهنة ليست هي: كم أخذنا من ثقافات الغرب وكم ينبغي لنا أن نزيد... وإنما المشكلة على الحقيقة هي: كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي يغيره بفلت ما عصرنا أو نفلت منه، وبين تراثنا الذي يغيره بفلت منا عروبتنا أو نفقت منها!

«استيقظ صاحبنا - كاتب هذه الصفحات - بعد أن فات أولاه أو أوشك، فإذا هو يحس الحيرة تورقه، فطلق في بضعة الأعوام الأخيرة، التي قد لا تزيد على السبعة أو الثمانية، يزدرد تراث آباءه الإبداع العجلان، كأنه سائح مرّ بمدينة باريس وليس بين يديه إلا يومان، ولا بد له خلالهما أن يريح ضميره بزيارة اللوفر، فراح يعدو من غرفة إلى غرفة، يلقي بالنظرات العجلى هنا وهناك، ليكمل له شيء من التراث قبل

الرجل. هكذا أخذ صاحبا - وما يزال - يعب صحائف التراث عباً سريعاً، والسؤال ملء سمعه وبصره: كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حي في عصرنا هذا، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة؟¹

ومع أن العبارات التي صيغت بها «الصحوة القلقة» وأعلنت بها المتابعة والمندمة كانت لا تخلو من التباس، تردد معه ألفاظ «الزدراد» تراث الآباء والروور عليه مرور «السائح العجلان» الذي لا يطلب المنفعة الضميمة بقدر ما يريد «إراحة ضمير»، فإن الحاجة الماسة في الأيديولوجيا العربية الطاغية مدّها اليوم إلى استعادة «الأبناء الضالين»، وإلى إعادة تربيتهم وتأهيلهم، وإلى اتخاذهم عصا يُهشّ بها على من لا يزال على «ضلاله» من غيرهم من الأبناء، هذه الحاجة الماسة، سيكولوجياً وسوسولوجياً، هي التي حالت دون قراءة لغة تلك «الصحوة القلقة» على حقيقتها، ودون اكتشاف المناورة والتكتكة خلف «التوبة» و«الندامة»، ودون التنبه إلى أن تمثيلية عودة «الابن الضال» التي يقدمها داعية تجديد الفكر العربي هي فعلاً من قبيل التمثيل، أي عودة كاذبة.

ولكن حتى لا يبدو علينا وكأننا نلقي باللوم على الجمهور وحده، إذ فسر التمثيلية على هواه وحسب حاجته، فإنه يتعين علينا أن نشير حالاً إلى أن الممثل نفسه، بمرآة تمثيله، هو من غذى لدى جمهوره الوهم، وهو من جعل أيضاً الجمهور يقبض هذا الوهم على أنه حقيقة.

وبالفعل، وحتى بعد أن ينتقل ممثل دور الابن الضال من «الافتتاحية» إلى «الفصل الأول»، فإنه يظل يعتمد على كل المؤثرات الصوتية والبصرية

1. زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، الطبعة الثالثة، بيروت 1974، ص

المتاحة، بما فيها المبالغة الكاريكاتورية، ليوحى بجمهوره بـ «ضلال» ما كان عليه من موقف قبل «صحوته». يقول:

«لست أذكر، في حياتي الفكرية، سؤالاً قد ألح عليّ كما ألح عليّ سؤال طوال الأعوام الخمسة الأخيرة بصفة خاصة؛ فهو سؤال طرح نفسه على المفكر العربي منذ أوائل القرن الماضي، وظفر منه بإجابات تنفاوت إيجازاً وإطناباً، وضوحاً وغموضاً، صواباً وخطأ... هو... السؤال الذي يسأل عن طريق للفكر العربي المعاصر يضمن له أن يكون عربياً حقاً ومعاصراً حقاً... ولقد تعرضت للسؤال منذ أمد بعيد، ولكن كنت إزاءه من المتعجلين الذين يسارعون بجواب قبل أن يفحصوه ويمحصوه... فبدأت بتعصب شديد لإجابة تقول إنه لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بتراً، وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علماً وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم. بل إنني ثمنت عندئذ أن نأكل كما يأكلون، ونجذ كما يجذون، ونلعب كما يلعبون، ونكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون على ظن مني آنئذ أن الحضارة وحده لا تنجز، فإما أن نقبلها من أصحابها - وأصحابها اليوم هم أبناء أوروبا وأميركا بلا نزاع - وإما أن نرفضها، وليس في الأمر خيار بحيث ننفي جانباً ونترك جانباً كما دعا إلى ذلك الداعون في اعتدال»¹.

ولكن مع «تطور الحركة القومية» وبعد أن ثبت بالدليل القاطع أن «عدونا الألد هو نفسه صاحب الحضارة التي توصف بأنها معاصرة» كانت «هزة» وبداية «صحوة» بات ينظر معها داعية بتر التراث «هزة التعاطف مع الداعين إلى طابع ثقافي عربي خالص»، ولكن بدون أن يتاح لهذا التعاطف الوجداني أن يجد ترجمة عملية له نظراً إلى انقطاع

1. المصدر نفسه، ص 112.

«الابن الضال» - بحكم ضلّاله تعديداً - عن التراث وعن «الثقافة العربية الخالصة». ثم كانت تبشير الصحوة الكاملة أخيراً عندما توفرت للابن المتلهف للعودة إلى البيت الأبوي ظروفاً الموضوعية:

«أحمد الله أن أتاح لي آخر الأمر الفراغ كما أتاح لي مكتبة عربية أفضي فيها بعض ساعات النهار؛ وها هنا نشأ السؤال مرة أخرى، يلح إلحاحاً شديداً هذه المرة: نعم لا بد من تركيبة عضوية يمتزج فيها تراننا مع عناصر العصر الراهن الذي نعيش فيه، لنكون بهذه التركيبة العضوية عرباً ومعاصرين في آن؛ ولكن كيف؟ ما الذي نأخذه وما الذي نتركه من القيم التي انبثت في ما خلف لنا الأقدمون؟ وهل في استطاعتنا أن نأخذ وأن ندع علي هوانا؟»¹

واضح إذاً من البداية أن «الانتقائية» كانت هي الجواب الذي وجده داعية تجديد الفكر العربي للسؤال الذي راح يعذبه بعد «صحوته القلقة» بأكثر مما كان يعذب هاملت سؤاله. ولكن الجواب الانتقائي كان يتأذى بذاته إلى سؤال أكثر تريحاً: إذا لم يكن بد من «الأخذ» و«التترك»، فماذا نأخذ وماذا نترك، وعلى أي أساس أو وفق أي معيار؟

هنا أيضاً نجد داعية تجديد الفكر العربي وقد تعاوره تردد «هاملتي» بين «أمل ويأس»، إذ لم يقع على «المفتاح» الذي يفتح به «الأبواب المغلقة» كافة. وبلغ من فتوطة من العثور على مثل هذا المفتاح أن شكّ حتى في أن «يكون السؤال المطروح نفسه سؤالاً غير مشروع... سؤالاً هو بطبيعته لا يحتمل الجواب. ولكن «فجأة»، وبعد طول حيرة واضطراب، «وجد المفتاح الذي يهتدي به»، «وجدته في عبارة قرأها نقلاً عن هربرت ريد»، خلاصتها أن قيمة التراث - أي تراث - «هي في كونه مجموعة من وسائل

1. المصدر نفسه، ص 14.

تقنية، يمكن أن نأخذها عن السلف لنستخدمها اليوم ونحن آمنون إلى ما استحدثناه من طرائق جديدة»¹.

وهكذا تكون عبارة «انتقائية» قد حسمت وذهلت كل صعوبات الموقف الانتقائي من التراث. فلو لا الصدفة، ولو لم يقرأ تلك العبارة التي وجد فيها «مفتاحاً للموقف كله»، لا بقلم هربرت ريد مباشرة، بل نقلاً عن هربرت ريد، لكان السؤال الهاملي عما نأخذ وعما ندع من «تراث الأقدمين» بقي بلا جواب، ولكان «الابن الضال» بقي بالنائي إلى اليوم - ربما - «ضالاً».

وبدئي أن عبارة هربرت ريد لا تهمننا بحد ذاتها، وإنما ما يهمننا - بالإضافة إلى الدلالة الاعتبارية لاكتشافها - هو التأويل الذي يعطيه مكتشفها لها. يقول:

«أقول إنني وجدت في هذه العبارة مفتاحاً للموقف كله؛ فماذا عساى أن نأخذ من تراث الأقدمين؟ الجواب هو: نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقاً عملياً، فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة، فكل طريقة للعمل اصطنعها الأقدمون وجاءت طريقة أنجع منها، كان لا بدّ من أطراح الطريقة القديمة ووضعها على رف الماضي الذي لا يعنى به إلا المؤرخون. بعبارة أخرى: إن الثقافة - ثقافة الأقدمين أو المعاصرين - هي طرائق عيش، فإذا كان عند أسلافنا طريقة تفيدنا في معاشنا الراهن، أخذناها وكان ذلك هو الجانب الذي نحياه من التراث، وأما ما لا ينفع نفعاً عملياً تطبيقياً فهو الذي تتركه غير آسفين. وكذلك نقف الوقفة نفسها بالنسبة إلى ثقافة معاصرينا من أبناء أوروبا وأميركا»².

1. المصدر نفسه، ص 17.

2. المصدر نفسه، ص 18.

إن الإشكالية كما يصوغها هنا داعية تجديد الفكر العربي تبدو في ظاهرها موضوعية ومحيدة وبريئة. بيد أنه ليس عسيراً علينا، في حال وضعها على محك التحليل، أن نكتشف أنها إشكالية كاذبة، أي إنها إشكالية لا تصوغ السؤال إلا بقدر ما تعين جوابه مسبقاً، ومن خلال صياغة السؤال بالذات. ولكن قبل أن نتصرف إلى استجلاء كل الأجوبة المسبقة التي تتضمنها شبه الإشكالية هذه - تلك الأجوبة المسبقة التي تقطع كما سنرى بأن عودة «الابن الضال» هي نفسها عودة كاذبة - لا بد أن نلاحظ بادئ ذي بدء أن مجدد الفكر العربي يضع نفسه هنا، بعد سابق انضوائه تحت لواء الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية، على مقاعد المدرسة النفعية، لا النفعية البنتامية التي تظل إلى حد ما نفعية نظرية محصوراً مجالها التطبيقي بالميدان القانوني والاجتماعي، بل النفعية العملية، النفعية الإجرائية والبراغماتية والتطبيقية البحتة، الراضية حتى لمبدأ «العلم النظري»، يقول:

«المدار هو العمل والتطبيق، المدار هو ما يعاش به، هو ما يستطيع سلكه في جسم الحياة كما يحيهاها الناس، أو كما ينبغي لهم أن يحيوها. فإذا ألفت عند السلف طريقة تنفعني اليوم في بناء المنازل، أو في رصف الطرق، أو في إقامة الحياة الاقتصادية من زراعة وصناعة وتجارة، أو في طرائق التعبير باللفظ عما يريد الناس أن يعبروا عنه مما تعتمل به نفوسهم اليوم، كان ذلك هو التراث الذي نحياه، وأما ما لا يبقى فلا مندوحة له عن أن يظل راقداً في أجدائه، مجالاً لمن شاء من المؤرخين»¹.

وعلى هذا النحو لا يكفي مجدد الفكر العربي بالإعلان عن زيف العلم النظري وعدم نفعه وصلاحه إلا بقدر ما يرتبط بالتطبيق: «إن العلم

1. الموضع نفسه.

والعمل موصول أحدهما بالآخر، فإذا وجدت «علماً» مزمعاً لا يجي، بمثابة الخطة الدقيقة لعمل يُؤدَّى، فقل إنه ليس من «العلم» في شيء إلا باسم زائف»¹. ولا يكفي بأن يجعل من التطبيق العلمي العملي قولاً معيارياً لتمييز المعرفة من اللامعرفة: «لقد وضعت كلمة «معرفة» بين حواصر (مزدوجين) لألفت نظر القارئ إلى هذه الكلمة العجيبة؛ فهي موضع الزلل والعتار، لأننا نطلقها على ضروب كثيرة من اللغو؛ ولو استخدمناها استخداماً دالاً لقصرناها على المعرفة العلمية العملية»². بل إنه يمارس الاختزال أيضاً حتى على مفهوم «التقدم» الحضاري ويجعله مرادفاً للتقدم «التقني»، فيصادر على أن «التقدم أينما حدث في عالمنا المعاصر، خطواته المحتومة هي: علوم فتصنع فتهدب للتقنيات يترك للآلة أن تسيّر الآلة»³، ويعارض البيت المشهور لأحمد شوقي بقوله: «إنما الأمم في يومنا التقنيات ما أطردت وتغلغلت، فإن همو انعدمت علومهم وصناعتهم وتقنياتهم تخلقوا إلى حيث لا أمل ولا رجاء؛ اللهم إلا إذا فهمنا الأخلاق بمعنى يجعل منها أن أعرف كيف أضغط على الأزرار ومتى»⁴. ويرفع كشعار له «العلمنة والتصنيع»، ولكن العلمنة بمعنى تطبيق «العلم» لا «العلمانية». ويطالب بالانتقال من «دروشة النصوص وشروحيها وحواشيها إلى العلم ومخابره ومعامله، ثم إلى التصنيع بكل تقنياته»، ومن «معرفة قوامها الكلام إلى معرفة قوامها الآلة التي تصنع»، كما يطالب بإلغاء كل «العلم» الذي ما هو «تعمير عجالات المصانع، ولا يرافع لطائرة جناحاً»، ويتحول المثقفين من «حالة اللامعرفة» التي

1. المصدر نفسه، ص 179.

2. المصدر نفسه، ص 239.

3. المصدر نفسه، ص 236.

4. المصدر نفسه، ص 236 - 239.

يكونون فيها مجرد «دارسين للنصوص»، إلى «حالة المعرفة»، التي «يكون المثقفون فيها هم أنفسهم المصروفون للآلات».

وواضح أن هذه الصياغة البراغمية لإشكالية الأخذ والترك من التراث تتضمن الأجوبة وتحدد سلفاً. وهي أجوبة لا تملك، بحكم تلك الصياغة بالذات، إلا أن تكون سلبية خالصة. فما دام المدار هو «العمل والتطبيق»، وما دام المعيار هو «العلم العملي»، وما دام الهدف هو «تصريف الآلات»، وما دام المؤدى الوحيد للثقافة هو «التقنية» بالمعنى الحديث للكلمة - لا فرق في ذلك بين «طريقة حرث الأرض» و«طريقة نظم الشعر» - فإن التراث العربي الإسلامي الموروث عن «ثقافة غير علمية»، والمنتج من قبل منتجه في عصر ما قبل «العلم» و«التقنية» و«التصنيع»، لا يستأهل برمته من مآل غير مآل «الآثار المحفوظة في السحاف»¹. آية ذلك أن «حياتنا اليوم وما تواجهنا به من مشكلات أساسية لم يعد يصلح لها ما قد ورثناه من قيم مبثوثة في تراثنا»، هذا التراث الذي يقف عاجزاً عن أن يقدم «حلاً واحداً لمشكلة واحدة»، بل هذا التراث الذي إذا قيّمناه «بأكثر من قيمته النفعية» - التي تعادل صفراً - وقف «في سبيل سيرنا عقبه تحول دون التقدم نحو ما نريد أن نقدم نحوه من تغيير للفكر وتبديل لأوضاع الحياة»².

وعلى هذا النحو، وعندما نجد داعية تجديد الفكر العربي يطالب بالقول: «لست أرى مندوحة لنا عن وقفة من ذلك التراث، تميز ما نحييه ليحيى، وما نطلمسه ليموت»³، فلنا أن ندرك سلفاً أن هذه «الوقفة»، التي

1. المصدر نفسه، ص 103.

2. المصدر نفسه، ص 95 و 96 و 97.

3. المصدر نفسه، ص 28.

أعقبت «الصحوة»، لا تبدو وكأنها ترجى الحكم بإعدام التراث، كل التراث، إلا لترمه وتنفذه بمزيد من التصميم والدقة والإحكام. ولكن بدا وكأن داعية تجديد الفكر العربي قد أصاب، في أثناء المهلة التي منحها لنفسه لمراجعة حيثيات الحكم وإجراءات التنفيذ، تطوراً، فهو ما جاوز أن يكون تطوراً في أسلوب التنفيذ: فمن داعية لإحراق التراث تحول مجدد الفكر العربي بعد كل من «الصحوة» و«الوقفة» إلى موقف أكثر اعتدالاً يتراوح بين الدعوة - كما رأينا - إلى حفظ التراث في خزائن المتاحف أو اتخاذه - كما سئرى - مادة للتسليّة: «وتسألني: وماذا نحن صانعون بآدابنا وفنوننا ومعارفنا التقليدية كلها، والتي كانت تُعزّز عندنا اسم «الثقافة»؟ فأجيبك بأنها مادة للتسليّة في ساعات الفراغ، ولم أعد أقول - كما قلت مراراً مقلداً هيوم وجارياً مجراه - لم أعد أقول إنها خليقة بأن يقذف بها في النار. وحسبي هذا القدر من الاعتدال، ابتداءً الوصل بين جديد وقديم»¹.

وقطعاً للطريق على أي محاولة لاستئناف الحكم بإدانة داعية تجديد الفكر العربي إلى تقديم لائحة حيثيات مصوغة هي الأخرى في شكل أحكام: «إن هذا التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته، لأنه يدور أساساً على محور العلاقة بين الإنسان والله، على حين أن ما نلتصم به اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان»².

وتتفرع عن هذه الإشكالية الرئيسية، المؤسسة على التنافي المطلق بين الشيولوجيا والأنطولوجيا، ثلاث إشكاليات مغلقة تحصر جميعها التراث في الزاوية الضيقة. فهناك أولاً إشكالية الدنيا والآخرة:

1. المصدر نفسه، ص 241.

2. المصدر نفسه، ص 110.

«لست أرى كيف أنفع بهذه الغدة كلها، بلحققتها وملحقاتها
ملحقاتها، سلاحاً أخوض به معمران هذا العصر؟ إن أبناء هذا العصر
في سباق محميت نحو القوة بكل ضروريتها، من سلاح وصناعة وعلم ومال
وصحة وغيرها، فهل تفيدنا هذه المؤونة الفكرية زائداً على الطريق؟ نعم،
قد نلعم زائداً على الطريق إلى الجنة في اليوم الآخر، وهذا هدف - لا شك -
مشهود، لكن سؤالننا في هذا الكتاب منصرف دائماً - دون التغاضي
عن السعادة الأخروية وسبلها - إلى هذه الحياة الدنيا، وفي هذا العصر
الذي نعيش تحت سمانه. إنني أترك للقارئ أن يجيب».

وهناك نائياً إشكالية «أهل الكهف»:

«ها أنذا أحمل طرفاً من مشكلاتي الراهنة لأعود به إلى جماعات
الأسلاف باحثاً عن جماعة منها تصلح أن أنضوي تحت لوائها، لأجد
عندها ما يرسم لي طريق الخلاص. فإذا وجدت تلك الجماعات كلها في
وادي غير الوادي الذي اجتازه بهمومي، وإذا وجدت أن مسائلهم الشاغلة
أمر استكثر عليها اليوم لحظة واحدة من وقتي وجهدي ودراستي،
لأنها أمور لا تشغل من ذهني خلية واحدة من خلاياه، إذا وجدت ذلك
كانت النتيجة التي لا مناص من قبولها هي أن التراث الباقي من تلك
الجماعات هو أقرب إلى الآثار المحفوظة في المتاحف، لا أفرط فيها،
لكي لا أستخدمها في شؤون الحياة الجارية. وأرجع إلى مؤرخي الفرق
الإسلامية لأطلع ما كان يشغل تلك الفرق من مسائل، فأجدي كائناته
الغريب في مدينة تشعبت طرقاتها، يتكلم أهلها لغة لا يفهمها، ويتكلم

1. المصدر نفسه، ص 115.

2. المقصود جماعات الفرق الإسلامية التي يعالها كائناتنا في موضع لاحق في وصف غرضه
عنها إلى حد القول بأنه يجد نفسه بينها «وكأنه بين جماعات من مخلوقات ليست
من الأناس» (ص 127).

هو لغة لا يفهمونها، كأهل الكهف إذ دخلوا المدينة بعد نومهم الطويل، فإذا هم في مدينتهم غرباء، في أيديهم لقود لم تعد قادرة على شراء، وعلى ألسنتهم ألفاظ لم تعد مؤدية»¹.

وهناك ثالثاً وأخيراً إشكالية التراث والعصر المغفلة، هي الأخرى، على حدين متنافيين تنافي الضدين اللذين لا يمكن الجمع أو التوفيق بينهما «إني لأقولها صريحة واضحة: إما أن لعيش عصرنا بأكمله ومشكلاته، وإما أن نرفضه ونوصد دونه الأبواب لنعيش تراثنا... نحن في ذلك أحرار، لكننا لا نملك الحرية في أن نوحّد بين الفكرين»².

وواضح للعيان أن فلسفة «إما... وإما» هذه لا تلقي كل إشكالية لحل توفيقى أو لا «تأصيل الحداثة وتحديث الأصالة» فحسب، بل تقيم أيضاً بين حدّي المعادلة علاقة صراع على الوجود وتنازع على النفاذ بحيث يكون غياب واحد منهما شرط حضور الآخر، بل بحيث لا نكتب لواحد منهما الحياة إلا بقدر ما يقتل الآخر ويستأصل شأفته من الوجود ليحتل فيه مكانه الذي لا يتسع، بحال من الأحوال، لاثنيين: «لا نحول (من قديمنا إلى الحديث) إلا إذا بدأناه من الجدور: من المبادئ، فنلعبها لنضع مكانها مبادئ أخرى، فنستبدل مثلاً علماً بجديدة تمثل كانت علماً في أوانها ولم تعد كذلك»³. ولكن بما أن طالب التقدم لن يتقدم إلا إذا أضاف إلى نفسه صفات وتخلّى عن صفات»، وبما أن «التخلي عن الصفات المعوقة (قد يكون) أبلغ أثرأ من إضافة الصفات المرغوب في إضافتها»⁴، وبما أن «سلطان الماضي على الحاضر هو بمثابة السيطرة

1. المصدر نفسه، ص 101 - 104.

2. المصدر نفسه، ص 189.

3. المصدر نفسه، ص 204.

4. المصدر نفسه، ص 293.

يفرضها الموتى على الأحياء»،¹ فإن قتل الميت قد يكون، والحال هذه، هو الشرط الأول لحياة الحي. ومن هنا فإن مشروع زكي نجيب محمود لتجديد الفكر العربي ليس مشروعاً لإحياء التراث، كما قد تراءى لمن ذبحوا له العجل المسنن وأقاموا له الفرح العظيم، بل هو في حقيقته العميقة مشروع لقتله. وبديهي أن الكلمة بذاتها هي مما لا يمكن أن يقال. ولهذا يلجأ الداعية إلى تجديد الفكر العربي عن طريق قتل التراث إلى الرمز ولغة الرمز. فالتراث قد كانت له ساعته بلا جدال. وقد مثل بلا شك انتصاراً لمرحلة تاريخية على مرحلة أكثر بدائية منها، أو أكثر تخلفاً كما يؤثر أن يقال اليوم. ولكن المطلوب في المرحلة التاريخية الجديدة هو الانتصار على هذا الانتصار. وإن يكن التراث قد ارتبط بانتصار حضارة الزراعة على همجية الرعي، فليس المطلوب اليوم أقل من قتل التراث ضماناً لانتصار حضارة الصناعة على همجية الزراعة:

«قتل قابيل أخاد هابيل، فقليل في ذلك إنه رمز على أن الزارع قتل الراعي، وإن مرحلة من مراحل الحضارة البشرية - هي مرحلة الزراعة - قد أعقبت مرحلة أكثر بدائية منها هي مرحلة الرعي. ونريد اليوم من ينهض ليقول قابيل الزراعة، حتى يُخلي المكان لمرحلة ثالثة هي مرحلة الصناعة الآلية، الصناعة التي لا تحتاج من الإنسان إلى عضلات ذراعه أو ساقه، وكل ما تحتاج إليه أضرار تضغط عليها أضعف الأنامل، فتدور العجلات، وتؤدي الآلة سائر الشوط كله... وحتى وإن كانت زراعة فهي زراعة تقوم عليها الآلات»².

وإذا كان قتل هابيل يكافئ على المستوى الرمزي قتل الساحر

1. المصدر نفسه، ص 51.

2. المصدر نفسه، ص 215 - 216.

في المجتمع البدائي ما قبل الزراعي، فإن قتل قابيل نفسه يكافئ على المستوى الرمزي إباد قتل «الفقيه» في حضارة «الكتاب» التي هي الحضارة الزراعية:

«لو تحقق التحول على هذا الوجه، لانتقل الإنسان من فكر إلى فكر، من حياة إلى حياة، من أخلاق ومعايير إلى أخلاق ومعايير. إنه ينتقل من ثقافة «الكلمة» إلى ثقافة «التشكيل» الذي يغير وجه بها وجه الأرض، ويحاول بعدها أن يبدل وجه السماء وأجرامها، على الأقل بأن يزيح عنه السحر ويرفع النقاب...

«لم يعد التقدم مرهوناً «بالعلماء» الفقهاء الذين يقصرون العلم على شروح على النصوص، ثم على حواشٍ تلحق بالشروح، أو الذين يجعلون الفقه «فقهاً» بما هو مسطور في الكتاب، مهما كانت لهذه الكتب مكانتها. تلك ثقافة «الكلمة»، ذلك علم «بالكلام»، وفقه بالقراءة والكتابة. تلك جميعها بضاعة من أجاد أن يقرأ وقد يحسن أن ينضد اللفظ في عقود وموشحات ومطرزات، لكن لا تلك الثقافة ولا ذلك العلم والفقه، عمديراً عجالات المصانع، ولا برافع لطائرة جناحاً، ودع عنك أن يوجه تقنيات الحرب في ساحات القتال...

«التحول في عصرنا هو نحو أن يكون الناس ذوي علم وصناعة... لا، لم أعد أشك لحظة في أن هذا هو الطريق، طريق التحول من تخلف إلى عصرية، وهو أن تنتقل من «معرفة» قوامها الكلام إلى «معرفة» قوامها الآلة التي تصنع... من حالة اقتصر مثقفوها على «فك الخط» - كما يقال - أعني أنهم اقتصروا على القدرة على القراءة والكتابة - وهل تزيد دراسة النصوص على إلمام بالقراءة؟ - إلى حالة يكون المثقفون فيها هم أنفسهم المصنفون للآلات. ألا فلنعلم جيداً أن الآلة ليست كتلة من الحديد، وإنما

هي علم بمحمد، ومهارة مركزة. إنها هي الحضارة وهي الثقافة¹.
ولو سأل بعد كل ذلك سائل: ألا يستبقي داعية قتل التراث طريقاً إلى
تجديد الفكر العربي من هذا التراث شيئاً؟ أيريد إحراقه كله أو اتخاذه
كله - في أحسن الأحوال - مادة للتسلية أم يستنقذ منه شيئاً؟ وإذا كان
هو نفسه يعترف بأن التراث يحتوي، إلى جانب سلبياته التي «تعمل
فينا كأبشع ما يستطيع فعله كل ما في الدنيا من أغلال وأصفاد»²، على
«عوامل قوة»، فما هي - على الأقل - هذه العوامل؟ وإذا كان يؤكد
أخيراً على «ضرورة أن نتخلص - وبأسرع وقت مستطاع - من جماعة
الكهان في حياتنا: أعني جماعة «المثقفين» الذين يروجون لبضاعتهن،
وما بضاعتهن إلا كلام في كلام»³، أفلا يستثني منهم فئة أو فرقة أو
«مثقفاً» بعينه؟ أكلهم عنده «سحرة» و«متدروشون» و«مخلوقات ليست
من الأناسي»، أم منهم من يستأهل أن تكتب له النجاة وأن يتم ترحيله
من زمان «الموتى» الذي هو زمانه إلى زمان «الأحياء» الذي هو زماننا؟
ثمة أولاً استثناء فردي: فأبو حيان التوحيدي كان يتكلم - أو يكاد
- في عصره لغة عصرنا. أفليس هو القائل: «قد قيل: الغريب من جفاه
الغريب، وأنا أقول: بل الغريب من واصله الحبيب... بل الغريب من هو
في غريبته غريب»⁴؟

وثمة ثانياً استثناء جمعي: المعتزلة؛ فهم أيضاً كانوا في عصرهم
يتكلمون لغة عصرنا، إن لم يكن مضموناً فشكلاً: «ما زلت أرى أنه لو
أراد أبناء عصرنا أن يجدوا عند الأقدمين خيطاً فكرياً ليمسكوا بطرفه

1. المصدر نفسه، ص 235 - 239.

2. المصدر نفسه، ص 26.

3. المصدر نفسه، ص 240.

فيكونوا على صلة موصولة بشيء من تراثهم، فذلك هو الوقفة المعتزلة من المشكلات القائمة... وربما بدا أنه لم يعد لنا صلة بهذه (المشكلات) لا شكلاً ولا مضموناً، لكن أظن أنه - وإن يكن مضمون المشكلة قد خرج من حياتنا الفكرية خروجاً تاماً أو شبه تام - إلا أن شكل المشكلة وموقف المعتزلة منها يمكن إحيائه لتتفع به في وقتنا المعاصرة^١.

وإذا سلمنا على هذا النحو بأن «ما نأخذه من تراثنا هو الشكل دون مضمونه»^٢، ترتب على ذلك استثناء ثالث وأخير على مستوى اللغة حصراً: «أحسب أني لو سألت الآن: كيف تنتقل من فكر قديم إلى فكر جديد؟ كان الطريق إلى الجواب واضحاً، وهو أن أستخدم الألفاظ... استخداماً يسائر العصر في مفهوماته ومضموناته حتى ولو كانت هي نفسها الألفاظ التي استخدمها الأولون»^٣.

لكن بما أن «الوعاء وحده لا يكفل لك نوع الشراب»، فبأي مضمون مثلاً وعاء اللفظ والشكل، ومن أين نستقي هذا المضمون؟

الجواب عند صاحب «الصحوة القلقة» - وهو جواب قطعي وغير قلق - أن نيمم بأوجهن شطر العصر وشطر صانعي حضارة العصر الذين هم تحديدأ وحصرأ الأوروبيون والأميريكيون: «المشكلة الكبرى الآن هي كيف نحول من ثقافة اللفظ إلى ثقافة العلم والتكنبة والصناعة؟ واضح أن ذلك لن يكون بالرجوع إلى تراث قديم، وأن مصدره الوحيد هو أن نتجه إلى أوروبا وأميركا نستقي من منابعهم ما تطوعوا بالعطاء وما استطعنا من القبول ومثل ما قبلناه»^٤.

١. المصدر نفسه، ص ١٢٤ - ١٢٥.

٢. المصدر نفسه، ص ١٥٥.

٣. المصدر نفسه، ص ١٨٩.

٤. المصدر نفسه، ص ٨٥.

ولا يتردد داعية تجديد الفكر العربي من هذا المنظور في أن يقيم بين التراث العربي الإسلامي والثقافة الغربية الحديثة علاقة تناف مطلق من حيث التجمع والتفك الذي هو عنده، كما رأينا، معيار الأخذ والترك من التراث. فعلى حين أن التراث العربي الإسلامي لا يقدم «حلاً واحداً» لمشكلة واحدة، فإن كل مشكلة تعرض من مشكلات الحياة المعاصرة تجد حلها جاهزاً في إنتاج الفكري الأوروبي الحديث. من هذا القبيل، مثلاً، مشكلة الحرية السياسية. فهذه المشكلة، التي هي «على رأس مشكلاتنا المعاصرة»، لا نجد «في التراث حلولاً لها»؛ بل يكاد العكس أن يكون هو الصحيح، بمعنى أنها «نشأت أساساً بسبب الفجوة الفسيحة العميقة التي تباعد بين أنظمة الحكم في العصر الحديث، والصورة التي ورثناها من الحاكمين وما يحيط بهم من جهل وسلطان وهبل وهبلان»^١. وكما أننا «حين تأزمت معنا مشكلة الحرية، وجدنا الحلول وأشياء الحلول، لا في التراث العربي القديم، بل في إنتاج الأوروبي الحديث»، كذلك فإن المشكلات العميقة الأخرى التي تفرعت عن مشكلة الحرية الأساسية، ومنها على سبيل المثال مشكلة حرية المرأة، لا نجد حلولها في «تراث عربي قديم»، بل فقط في «حضارة الغرب الحديث»^٢.

ويتهيء داعية تجديد الفكر العربي في نهاية الفصل الثاني، الذي يحل فيه الفرق بين الموقف السحري والموقف العلمي من العالم ويندد فيه بتروخ «العقل العربي» الموروث إلى «تعطيل القوانين الطبيعية» وإلى رد الظواهر إلى أسباب «غيبية» هي غير «أسبابها الطبيعية»، ينتهي إلى إصدار حكم بدائي ومفاضلة لا يقلل استئنافاً، تكف معه الثقافة العربية الموروثة حتى

١. العصر الحديث، ص ١٠٠.

٢. العصر الحديث، ص ١٠١.

عن أن تكون ثقافة المرحلة الزراعية «القبائلية» من الحضارة، لتتكسر - ودوماً بالمقارنة التفاضلية مع ثقافة الغرب الحديثة - إلى مستوى ثقافة العصر الهاييلي الأكثر بدائية: «هل أقول إننا في حياتنا الثقافية ما زلنا في مرحلة السحر التي تعالج الأمور بغير أسبابها الطبيعية، وإننا لولا علم الغرب وعلماءه، لتعزّت حياتنا الفكرية على حقيقتها، فإذا هي حياة لا تختلف كثيراً عن حياة الإنسان البدائي في بعض مراحلها الأولى؟»¹. إن هذا الحكم الختامي والنهائي يعيدنا ضرورة إلى السؤال الاستهلاكي الذي كان صاحب «الصحوة القلقة» قد بدأ به جولته الخاطفة في متحف تراث الأسلاف، متنقلاً تنقل السائح العجولان بين غرفه وخزائنه ورفوفه. فقد كان السؤال الذي ملأ عليه - كما نذكر - سمعه وبصره وهو «يعبّ صحائف التراث عباً سرّياً» هو: «كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حيّ في عصرنا هذا، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة؟». وها هي ذي عناصر الإجابة قد أضحت، في ختام الجولة، متوفرة لنا بتمامها: إن مثل تلك «الثقافة الموحدة المتسقة» ممكنة كل الإمكان، ولكن ليس سبيلها إطلاقاً دمج «المنقول والأصيل في نظرة واحدة»، بل فصلهما فصلاً باتراً، وأخذ «المنقول» بتمامه وترك «الأصيل» بأسره (خلا شذرات معتزلية يستحلب منها شكلياً ولغظاً دون مضمونها).

وكما هو واضح للعيان فإن المحصلة النهائية للجولة «السياحية» تتمخض لا عن «وحدة الثقافة»، بل عن «وحدة النظرة». ورغم كل حديث داعية تجديد الفكر العربي عن ضرورة «طريق ثالث» يتصدى للمهمة الشاقة التي هي مهمة صنع «ثقافة عربية معاصرة»، أي ثقافة

1. المصدر نفسه، ص 61.

تكون عربية بقدر ما تكون معاصرة، فإن الحل الوحيد والأحادي النظرية الذي يقترحه هو: لا سبيل إلى أن تكون الثقافة العربية معاصرة إلا بقدر ما تكف عن أن تكون عربية. هي دعوة إذاً إلى أن يقتل قابيل العصري هايل العربي. فهل يكون كاذباً، والحال هذه، ما قد يساورنا من انطباع بأن «الابن الضال» لم يقرر العودة إلى بيت أبيه إلا ليقضي عليه وعلى ما تبقى من ميراثه معاً؟

ولكن لنبحث، مع ذلك، «الابن الضال» عن ظروف تخفيفية. فإن تكن عودته كاذبة ولا تعدو أن تكون ضرباً من مناورة، فصادقة بالمقابل كل الصديق مشاعره وهو يتلظى بين النارين: نار الغربة في مهجره، ونار الغربة في بيت أبيه. ومن هنا أصلاً تعاطفه مع ذلك الغريب الكبير الذي كانه صاحب الإشارات الإلهية أبو حيان التوحيدي. ومن هنا أيضاً تعاطفه مع «الكاتب العربي المعاصر» - أي مع نفسه في التحليل الأخير - عندما يقول عنه: «يخيل إلي أن الكاتب العربي المعاصر... محتوم عليه أن يقع بين نارين، لا يدري كيف ينجو بنفسه منهما؛ فهو إذا ما نظر إلى أمام، وجد ثقافة تعصف عليه أعاصيرها من الغرب، بكل ما تحمله من علوم وفنون وآداب ونظم سياسية وتيارات فلسفية، فيحس وكأنه الغريب الذي يسط الكفين ابتغاء الصدقة... فإن أخذته الكبرياء الرافضة، وأشاح بوجهه عن زاد لم يكن له فضل في إنباته وإنضاجه وإعدادده، لم يجد أمامه عندئذ إلا أن يلوي عنقه إلى الورا، ليأخذ زاده من مخلاة آبائه؛ فمثل هذا الزاد - مهما يكن فيه من شظف - فهو نبات أرضه وعبر زهره، يكفيه ذل الصغار الذي يعانیه حين يتسول في أسواق الآخرين؛ لكن الكاتب العربي المعاصر لا يكاد يفتح خزانات آبائه، راجياً أن يجد فيها مراده، حتى يأخذ منه القلق مأخذاً لا أظنه يصبر عليه طويلاً، لأنه

إلما أصبح الملك الحارثيات وبين يديه مشكلات يعانيتها ويريد لها الحلول، ولم يقدمها ليحل من رغبوها متاحف بملا تقرأ نفائسها المعروضة لاطريه، فكيف يطول به المقام عندها وهي لا تقدم له حلاً واحداً لمشكلة واحدة؟... هكذا يجد الكاتب العربي المعاصر نفسه بين هاتين النارين: فإما أن يختار حياة فكرية حقيقية تنبض بمشكلاته وأزماته وما يقترح لها من منافع للنجاة، لكنه في هذه الحالة يكون في حياته الفكرية متسولاً - كما هو بالفعل متسول في حياته المادية بأنظمتها وأجهزتها - وإما أن يلوذ بأصالة آبائه فيما خلفوه من إرث عظيم، لكنه في هذه الحالة الثانية مضطر أن يقضي حياته في متحف الآثار النفيسة، فلا تعود له صلة حيوية مع دنيا الفاعلية والنشاط، لأنه عندئذ يكون قد بتر شرايين الحياة الفاعلة النشيطة التي تصله بديناه؛ وفي كلتا الحالتين يحس الكاتب مرارة الغربة، فلا هو بين أهله إذا شرب من ينابيع الثقافة الأوروبية، ولا هو غني بنبض حياته إذا قفل راجعاً إلى ثقافة آبائه¹.

1. المصدر نفسه، ص 97 - 99. نجبر لأنفسنا هنا أن نفتح قوسين لتساءل: أليست «حرقة» الغربيتين هذه صالحة بذاتها لأن تقدم المفتاح للخروج من المازق؟ قبلنا من أن تكون هذه «الازدواجية» غرضاً عصبياً شالاً للطاقة والفاعلية، أغلب من الممكن، بكل ما تنطوي عليه من «حرقة»، أن تكون مدخلاً إلى الإبداع الذي تظل الحرقة - لا البرودة - شرطه الأول ومقدمته الضرورية في الأحوال جميعاً؛ فالكاتب العربي المعاصر، الذي يشكو أكثر مما يشكو الكثيرون من الكتاب في سائر أقطار العالم من توزيعه وتفرقه بين تراث الأسلاف ونداء العصر، قد يكون مرشحاً أكثر من غيره أيضاً لأن يحول هذه الازدواجية إلى عنصر إبداع ومصدر إبداع فيما إذا تنبأها إلى النهاية، وأحسن صياغة معادلتها، وحرر نفسه من المحارجة الشائعة التي يحبس فيها حذرها، ووجد لها الحل الوحيد الممكن الذي هو الحل العملي، أي بالإبداع. وهذا ما اقتدر عليه في تقديمنا كتاب في مثل قامة نجيب محفوظ.

النموذج العلمي الإيستمولوجي

لنضع هنا حداً لجولتنا مع داعية تجديد الفكر العربي ولننتقل إلى تحليل العينة الثانية من عينات التعاطي التشطيري مع التراث التي يقدمها لنا التيار العلمي - الفلسفي مثلاً، هذه المرة، بكتابات رائد نقد العقل العربي الذي هو محمد عابد الجابري. ولنقل حالاً، على سبيل المقارنة، إن الجمالية التي وجدناها تقطر من كل جملة من جمل ذلك الشاهد الطويل والبديع الذي ختمنا به جولتنا مع زكي نجيب محمود لا نجد امتداداً لها في العرض الإيستمولوجي «الناشف» الذي يقدمه لنا ناقد العقل العربي. ولكن بالمقابل إذا كانت إغارات زكي نجيب محمود الحافظة على التراث وجولاته العجلى بين صحائفه قد عادت عليه - وعلى قارئه - بملقطات باهرة كومضات البرق، ولكنها سريعة مثلها أيضاً إلى الانطفاء، فإن الحفريات التي يدعونا إليها محمد عابد الجابري تمضي بنا إلى طبقات عميقة وغائرة من العقل العربي الموروث، وتضعنا بالتالي على تخوم أخرى للمتعة الفكرية هي غير تلك التي يقف عندها من يكتفي بالتمتع بمراى أزاهير السطح دون التملي في معجزة دفع النسغ في الجذور. ولكن لا نكاد نطمئن على هذا النحو إلى أن منهج الجابري بالذات - الذي هو الإيستمولوجيا - هو ما يضمن له، في تنقيبه، الغور إلى تلك الأعماق حتى نكتشف آسفين أن الإيستمولوجيا عنده تشكو من عاهتين تكوينيتين من شأنهما، في المحصلة الأخيرة، أن نجعل العمق أسير السطح، وأن تردما بحجرفتهما الحفرة عينها التي يكون تم حفرها بمعمل المنهج.

فعلى الرغم من أن الإيستمولوجيا هي في الأساس منهج مضاد للاختزال، فإن محلل العقل العربي يفاجئنا بأن هذا العقل يرتد عنده إلى

تعبيره العقلي، فكان العقل لا موضوع له سوى المعقولات، وكان اللغة الوحيدة للعقل هي لغة النثر العقلي، وكان «اللاعقل» لا يولف جزءاً مقوماً من «العقل». وعلى هذا النحو يستبعد محلل العقل العربي من حقل تحليله كل التعبيرات اللاعقلية عن هذا العقل. يستبعد أولاً الشعر، لأن الشعر عنده لغة الحساسية والوجدان، وهذان في تقديره لا يدخلان في عداد العقل ولا يمكن أن يمثل أحدهما أشكالاً تعبيرية. ويستبعد ثانياً النثر الفني، لأن هذا الأخير لغة الخيال، والخيال عنده ملكة مفارقة للعقل، بله مضادة له. ويستبعد ثالثاً وأخيراً النثر العلمي، لأن لغة العلم، سواء أكان علم التاريخ أم علم الطب، هي لغة وقائع وعيانيات، بينما لغة العقل هي تحديداً وحصرأ لغة المعقولات والمجردات. وهكذا، وعلى حين أن راندأ مميزاً للتحليل الاستمولوجي مثل ميشيل فوكو لا يتردد، في تنقيبه عن «الاستمي»، أي عما اصطلح بترجمته بالنظام المعرفي للعقل، في اقتحام معاقل «اللاعقل» التي هي السجون ومصحات الأمراض النفسية، فإن محلل العقل العربي يترفع، في تنقيبه عن النظام المعرفي لهذا العقل، عن التعاطي مع أية مواد أو منتجات «غير عقلية». فعلى الرغم من أن الحضارة التي أنتجها العقل العربي، أو التي أنتجت هذا العقل، كانت حضارة شعر بقدر ما كانت - على الأقل - حضارة فقه، فإن الجابري لا يستشهد أبداً، في تحليله لهذا العقل تكويناً وبنية، ببيت شعر واحد. وعلى الرغم من أن أثرأ مثل ألف ليلة وليلة قد عدّ من قبل العديد من الدارسين سجلاً ذهبياً للحضارة العربية، فإن محلل العقل العربي يعرض بإزاره أو بصمت مطبق بالأحرى، عن هذا الأثر، كما عن المقامات، كما عن

1. خلا مرة يتيمة يستشهد فيها بأبيات شعر للحلاج، ولكنه يفعل ذلك على وجه التحديد من حيث إن الحلاج «فيلسوف»، لا «شاعر».

قصص أهل الكدبة، كما عن أمثال العرب وأخبارهم وأيامهم، كما عن خطبهم ووصاياهم ورسائلهم. ومع أن الكيفية التي يتصدى بها عقل من العقول الحضارية لكتابة تاريخه تعد جزءاً من هذا العقل وتجلياً من تجلياته ودليلاً كشافاً لنمط تعقله لذاته، فإن الجابري لا يفكر إطلاقاً بتفكيك الآلية التي كتب بها التاريخ العربي نفسه، ولا باستقراء آلية اشتغال العقل العربي من خلالها. وحتى عندما يتناول بالدراسة والتحليل مؤرخاً مثل ابن خلدون، فإنه يتناوله كفيلسوف لا كمؤرخ، ولا يعنى إلا بتحديد موقفه من العقل وعلوم العقل. وأخيراً، ومع أن عقلاً حضارياً كبيراً مثل العقل العربي هو بالضرورة عقل كلي، أي عقل كان مقيضاً له أن يعبر عن نفسه تعبيراً متساوياً، أو شبه متساوٍ، في كل المجالات التي تسنى له أن يبنى نفسه فيها، بحيث كان يستحيل فصل مفهوم هذا العقل لذاته عن مفهومه للعلم على سبيل المثال، فإن الجابري لا يجد من حرج لا في فصل «العقل العقلي» عن «العقل اللاعقلي» في العقل العربي فحسب، بل كذلك في فصل العقل النظري عن العقل العملي، والعقل المعرفي عن العقل العلمي. وعلى هذا النحو أباح الجابري لنفسه أن يقرأ الشفاء لابن سينا بدون أن يقرأ القانون في الطب، وأن يصدر على الفيلسوف حكماً قاطعاً جازماً بأنه رائد «للاعقلانية ظلامية قاتلة» بدون أن يرى في مثل هذا الحكم تناقضاً مع الممارسة العلمية لابن سينا بوصفه واحداً من كبار أطباء عصره. وعلى هذا النحو فحسب أباح الجابري لنفسه أن يخرق القاعدة الإستمولوجية الذهنية التي ترفض منطق «من جهة أولى... ومن جهة ثانية»، وتشترط رد التنوع، أو حتى التناقض، إلى الوحدة، وأن يقول بالحرف الواحد عن الرازي ميمزاً فيه بين «رازيين»: «هذه النزعة الهرمسية، بل هذا «العقل المستقل» ذاته، نجده أيضاً عند

أكبر طبيب في الإسلام أبي بكر زكريا الرازي. أي نعم. الرازي العظيم كان يصدر هو كذلك عن «العقل المستقيل»! والواقع أنه يجب التمييز في الرازي، كما فعلنا بالنسبة لابن سينا، بين الطبيب الماهر «المجرب» وبين الفيلسوف اللاعقلاني. وهذا ما سبق إليه صاعد الأندلسي حينما وصف الرازي بأنه من جهة «طبيب المسلمين غير مدافع فيه»، وأنه من جهة أخرى فيلسوف «تقلد آراء سخيفة وانتحل مذاهب سخيفة».

وقد يكون مباحاً لنا أن نفتتح هنا قوسين لنشير إلى أن اختزال «العقل» إلى «العقل العقلي» وحده قد قاد محلل العقل العربي إلى مأزق معرفي حقيقي. فقد كان، في تكوين العقل العربي (1984)، ثم في بنية العقل العربي (1986)، قد تعاطى حصراً، بسائق من ذلك الاختزال، مع العقل الفقهي - الكلامي والعقل التصوفي والعقل الفلسفي. ومن ثم فقد تراءى له أن العقل العربي، المقسّم هذا التقسيم الثلاثي، يعمل تحت إمرة أنظمة معرفية ثلاثة: البيان والعرفان والبرهان. ولكنه عندما انتقل في طور لاحق إلى نقد العقل السياسي العربي (1990) تخلى تماماً عن تلك الفسمة «الإبستمولوجية» الثلاثية واعتمد للعقل السياسي تفسيراً معرفياً مبيناً بالاستناد، هذه المرة، إلى ثلاثي «القبيلة والغنيمة والعقيدة». وواضح للعيان أين هو المأزق: فلو كان البيان أو العرفان أو البرهان نظاماً معرفياً ثابتاً للعقل العربي لكان العقل السياسي العربي خضع للتحديد نفسه. أما

1. د. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت 1984، ص 197. والشاهد لا يخلو على كل حال من اضطراب، إذ إن تقاليد الفكر العربي ما كانت تبيح لصاعد الأندلسي أن يكرر كلمة «سخيفة» مرتين في عبارة واحدة؛ وتصحيح الشاهد كآلآتي: «تقلد آراء سخيفة وانتحل مذاهب خبيثة». والواقع أن العشرات من شواهد الجابري هي بحاجة إلى تصحيح، ولكن هذا موضوع آخر. وموضعه دراسة أخرى.

الانتقال من مستوى البيان والعرفان والبرهان في تفسير بنية العقل العقلي إلى مستوى القبيلة والغيمة والعقيدة في تفسير بنية العقل السياسي فبني بما أننا لسنا أمام تحليل إبستمولوجي قادر على الوصول إلى الثوابت النبوية، وإما أننا لسنا أمام بنية ثابتة لعقل عربي كلي تتكرر في جميع العقول الجزئية التي يتمظهر بها.

ولكن إن يكن اختزال العقل إلى العقل العقلي قد نأدى، في مشروع الجابري لنقد العقل العربي، إلى أن تستبعد من حقل التحليل الإيستمولوجي قطاعات بكاملها من التراث، وتحديدًا تلك التي تنتمي إلى دائرة الشعر والنثر الفني والعلمي، فإن مثل هذا الاستبعاد لا يعادل تشطيراً منظرًا له للتراث، بل هو ضرب من تحصيل حاصل. وبالمقابل، إن النزعة التشطيرية لا تسفر عن نفسها بجلاء، وشطط لدى الجابري إلا عند الانتقال إلى ثنائية العاهتين التكوينيتين اللتين يزرع منهجه الإيستمولوجي تحت وطأتهما. إذ على الرغم من أن الإيستمولوجيا هي في الأساس منهج خارق لصفائح الحواجز الأيديولوجية، وعلى الرغم من أن ميزة الحفر الإيستمولوجي تكمن تحديدًا في قدرته على الوصول إلى الجذور المشتركة أو إلى البنية التحتية الأساسية للواجهات الأيديولوجية وللبنى الفوقية المتنوعة، أو حتى المتناقضة، فإن المنهج الإيستمولوجي كما يدوره الجابري يتحول هو نفسه إلى أداة أيديولوجية للتمييز والاستبعاد، إن لم نقل لإصدار أحكام الإدانة والإقامة الجبرية في الغيتوات والحبائس المعرفية. فالبيان والعرفان والبرهان ليست مفاتيح للعقل العربي بقدر ما هي عند مؤلفنا أحكام قيمة لا يجمع بينها سوى تضادها ذي الطبيعة الماثوية: فالعرفان رجس رجييم، والبرهان خير عميم، أما البيان فهو فرس الرهان: فإن تحالف مع ملاك البرهان كتب له الفوزان الأصغر والأكبر،

وإن تعالفت مع شيطان العرفان قضي عليه بالهلاك الأبدي. وعلى الرغم من أن ناقد العقل العربي يحرم على مصارحة قارئه بالقول: «لنؤكد بادئ ذي بدء أننا لا نربط هذا التصنيف بأية دلالة قيمية» و«لا نعطي لهذه التصنيفات إلا ما لها من قيمة منهجية»¹، إلا أن «الدلالة القيمية»، ولا شيء آخر سوى الدلالة القيمية، هي زاوية الإنارة الوحيدة التي يسقطها على تصنيفه الثلاثي عندما يترجمه إلى لغة العقل المجرد: فاليان يرادفه «المعقول الديني»، والبرهان يرادفه «المعقول العقلي»، بينما ينحط العرفان حالاً ليرادف «اللامعقول العقلي». وبما أن «اللامعقول العقلي» قد لا ينطق بكل الشحنة الهجائية التي يراد له النطق بها، فغالباً ما يخلو مكانه لتعبير أكثر جارحية: «العقل المستحيل». ومن السهل بعد ذلك أن ندرك أن المقصود بـ«المعقول الديني» الفكر الديني للحضارة العربية الإسلامية، وتحديدًا «الكتاب والسنة» كما يمكن أن يقرأ داخل مجالهما التداولي²، والمقصود بـ«المعقول العقلي» الفكر الفلسفي للحضارة اليونانية، وتحديدًا فكر أرسطو؛ بينما المقصود بـ«اللامعقول» أو بـ«العقل المستحيل» جميع تلك «الهمجيات» الدينية أو الفلسفية التي يشحنها معه «الموروث القديم» من ركام الهرمسية والغنوصية والمانوية والصابئية والمجوسية والمزدكية والفيثاغورية والأفلاطونية المحدثة، ولا سيما في صيغتها «المشرقية»، بالإضافة إلى الإسرائيليات والخرائيات والزرادشتيات وسائر «المعتقدات القديمة السابقة على الإسلام» والتي ظلت «تواصل الحياة في بنية المعتقدات الدينية الجديدة التي جاء بها الإسلام، إما كعناصر مستترة لا واعية، وإما كتيارات تتنازع البقاء مع «المعقول» الديني البياني العربي، إلى أن تم اندماجها في صيغة واحدة

1. المصدر نفسه، ص 141.

هي الفكر الشيعي وما يرتبط به من تيارات باطنية كالشعوف والفلسفة الإشرافية»، وهي التيارات التي ما فتئت تنخر العقل العربي وتأكله من داخله وتحتل لها مواقع رئيسية فيه إلى أن تم لها اكتساح «ساحته كلها تقريباً في عصر الانحطاط»¹.

وعلاوة المساواة التي يقيّمها على هذا النحو ناقد العقل العربي بين «قطاع اللامعقول» وبين «الفكر الشيعي» ليست محض جرة قلم، بل هي واحدة من الثوابت التي يتصدى على ضوئها لتحليل هذا العقل أو لتشطيره بالأحرى بمبضعه المثلث النصال. فالشيعية، أو «المعارضة الشيعية» بتعبير أدق، «عملت على توظيف منتجات العقل المستقل كأساس لإستمولوجي لأيديولوجيتها، بل استقت منها فلسفتها الدينية والسياسية بصورة مباشرة»². وإذا كانت «المعارضة الشيعية» قد تركزت في فارس، فإن فارس بكاملها، بدون تمييز فيها بين الشيعة المعتدلة والشيعة المغالية، قد تحولت إلى مستودع للامعقول العقلي والديني، أي «الفلسفة تضم أمشاجاً من الفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية المجددة في صيغتها المشرقية الخرائية والعلوم السرية الهرمسية، بالإضافة إلى عناصر من الفكر الإيراني الزرادشتي القديم، مما كرس النظام المعرفي العرفاني في إيران كلها وجعله يؤسس هناك الثقافة الفلسفية، بمختلف فروعها»³.

1. المصدر نفسه، ص 144 و 165.

2. المصدر نفسه، ص 148.

3. المصدر نفسه، ص 270. وبالمناسبة، ليس هذا هو النص الجيم الذي توضع فيه إيران، من حيث هي كيان قومي قائم بذاته، في قفص الاتهام، وبحري فيه التشديد بـ «الشوفية الإيرانية» و «الفرس الموثورين». وعلى الرغم من أن الجابري يؤكد تكراراً على إلقاء منهجه الإستمولوجي «بعيدا عن الاعتبارات القومية»، فإنه لا يجن من حرج في تركيز هجومه على «الفلسفة المشرقية السنيوية» - مثلاً - بوصفها تعبيراً عن «وعي أيديولوجي مقلوب» فحسب، بل كذلك عن «وعي قومي مهزوم»، هو تعديداً

وإذا كان الجابري يتبنى قوله ماسينيون المشهورة: «كانت الشيعة أول من تهرمس في الإسلام»¹، فإنه يدير تحليله كما لو أن كل الشيعة «هرامسة»، وكما لو أن الهرمسية وجدت مستقرها الآمن «في الفكر الشيعي عامة»، وليس فقط «في أطروحات الغلاة والروافض»². ذلك أنه إذا كان «الفكر الشيعي قد تهرمس جزئياً مع الغلاة الأوائل»، فقد تهرمس «منظوماً مع هشام بن الحكم»³. وعلى هذا النحو الشامل «للمنظومة» الشيعية كلها يقال لنا بدون أدنى تظليل إن «الشيعة» عطلقهم، ودونما تمييز بين «إماميهم» أو «إسماعيليهم» مثلاً، قد وجدوا في «الهرمسية المعين الذي لا ينضب الذي استمدوا منه فلسفتهم النبوية»⁴، وإن الجميع قد غرقوا في «بحر الهرمسية»، «من الغلاة الأوائل إلى الرافضة والجهمية وبعض التيارات المجسمة، إلى مؤسسي التصوف النظري الأوائل إلى رسائل إخوان الصفا التي لم يعد شك في انتماها الإسماعيلي وطابعها الهرمسي، إلى الفلسفة الإسماعيلية في أعلى مراحل نضجها، إلى التيارات الصوفية الباطنية والفلسفة الإشراقية، مروراً بأصحاب الحلول وأصحاب وحدة الشهود... إلى امتدادات أخرى... كفلسفة ابن سينا وتصوف الغزالي... وحكمة الإشراق للسهروردي الحلبي»، وهذا مع

«الوعي القومي الفارسي» (انظر: نحن والتراث، ص 217 - 218).

1. ينسب الجابري هذه القول خطأ إلى كوربان، فيقول بالحرف الواحد: «وكما يقول كوربان، فلقد كانت الشيعة أول من تهرمس في الإسلام. وقد ظهرت الهرمسية لديهم وكأنها حكمة لدنية، أي فلسفة نبوية» (نحن والتراث، 179). ولكن لنعترف بأن الجابري يعود، في تكوين العقل العربي، إلى تصحيح خطئه هذا بقوله إن كوربان إنما كان بذلك «يستعيد نفس التأكيدات من ماسينيون» (تكوين العقل العربي، ص 220).

2. تكوين العقل العربي، ص 214.

3. المصدر نفسه، ص 228.

4. المصدر نفسه، ص 225.

حصر الكلام بـ «المواقع الأساسية التي احتلتها الهرمسية في... مراحل ازدهار الحضارة العربية» ودون التطرق إلى «عصر الانحطاط، عصر استقالة العقل في الإسلام»¹.

وصحيح أن تيار «العقل المستقيل» هذا قد داخلته «أخلاط» و«أمشاج» أخرى من «فيثاغورية» أو «مانوية» أو حتى «بودية»، وصحيح أن «التهرمس» تفاوت في الدرجة بين تيار فرعي وتيار فرعي آخر، بل صحيح أن بعض هذه التيارات انتهت إلى مصب «سني» - وهذا ما يفسر في النص حضور الغزالي - ولكن الجابري لا يكتفينا أنه مضطر إلى أن يغض الطرف «موقتاً ومنهجياً عن هذا التداخل»، لأن «أقوى تيار نقل «العقل المستقيل» إلى الثقافة العربية هو الهرمسية بالذات... ونحن هنا لا نغلب شجرة معينة على مجموع الغابة، وإنما ننظر إلى ما يشكل من الغابة شجرة واحدة»².

وواضح للعيان أين هو خطأ الجابري، بل أين هي خطيئته: فهو بإصراره على أن يرى في كل غابة الفكر الشيعي شجرة واحدة، هي على وجه التعيين شجرة الهرمسية التي لا يجري في عروق كل غصن من أغصانها سوى نسغ «اللامعقول»، فإنه يكون قد وُحِدَ كل أشجار الفكر السني أيضاً في غابة واحدة مقابلة تستظل وحدها بفيء «المعقول الديني»، ويكون قد حفر ما بين الغابتين خندق حرب غير قابل للردم أو للتسوية. وتكريساً لهذه القطيعة الأيديولوجية الحادة ما بين الغابتين وتعميقاً لها، لا يتردد مؤلف تكوين العقل العربي في أن يعمدها - بغية إضافة المزيد من الشرعية «العلمية» عليها - باسم القطيعة الإستيمولوجية،

1. المصدر نفسه، ص 212.

2. الموقع نفسه.

أي القطيعة التي تتعدى المضمون لتتأسس في المنهج ولتجذر في النظام المعرفي بالذات: «هذا العقل المستقيل الذي احتل مواقع أساسية في الثقافة العربية قد كرس في هذه الثقافة نظاماً معرفياً أبرزنا معالمه الرئيسية في الفصل السابق وفي هذا الفصل، وسنحلله تحليلًا إيستمولوجيًا في فصل لاحق. وبما أن هذا النظام المعرفي قد طرح نفسه في الثقافة العربية الإسلامية كبديل من النظام البياني العربي، جاعلاً من «المعرفة اللدنية» أو «العرفان» بديلاً من القياس الذي يعتمد عليه البيان العربي، فإننا سنطلق عليه ما هنا اسم «النظام العرفاني». وهكذا فالتعارض الذي أقمناه في فصل سابق بين «المعقول الديني» و«اللامعقول العقلي» على صعيد المضمون يؤسسه تعارض مماثل على صعيد النظام المعرفي. أو لنقل إن ذلك التعارض على صعيد المضمون قد كرس تعارضاً مماثلاً على صعيد المنهج»¹.

وعلى هذا النحو، إن تلك الفرصة النادرة التي تتيحها الثورة المنهجية الإيستمولوجية لقراءة أركيولوجية تردّ المنقسم إلى الوحدة والتنوع إلى الجذر المشترك، يجري توظيفها في اتجاه معاكس تماماً، اتجاه تعميق الانقسام وتجزير الاختلاف وتصعيد التنوع إلى تضاد ماهوي. وبدلاً من اهتبال تلك الفرصة للأمم تصدعات الثقافة العربية الإسلامية ولم شتات أوصالها المقطعة وإعادة بناء وحدتها العضوية، سعيًا وراء ترميم الوجدان وتوحيده وتطوير ماضي الصراع والاقتتال إلى مستقبل مشترك يؤسسه جدلية التماهي من خلال الاختلاف، فإن غرفة العمليات الجراحية التي يدعونا ناقد العقل العربي إلى دخولها هي في الواقع غرفة للتشريح، للنشر والتشطير والتبضيع وتجزئة التجزئة، غرفة يجري فيها تصنيف الأوصال

1. المصدر نفسه، ص 213.

الممزقة وتغنيطها وتعليبها - بعد تطبيقها - في القوارير المحكمة السد
للأنظمة المعرفية المتعارضة تعارض المعقول واللامعقول حينما يُحفر
بينهما خندق الأسمنت المسلح لحكم القيمة المنزلة منزلة المطلق.

وبديهي أن مشرّح العقل العربي لا يخفى عليه أن مبضعه
«الإيستمولوجي» قد يقطع، في جملة ما يقطعه على ذلك النحو من
الأعصاب وأوتار الأعصاب، وتر العصب الطائفي الذي لا يشك -
ولا نشك في أنه يشك - في أنه الوتر الزنيم الخبيث. ولكنه يستطيع
أن يدفع عن نفسه سلفاً كل اتهام محتمل من هذا القبيل بتوكيده أنه لا
يمكن أن يعرف الطائفية لأنه ينتمي أصلاً إلى مجتمع لا يعرف الطائفية ولا
الطوائف. وبالفعل نجده يقول، بعد كل الضراوة التي أبداهها في تفكيك
آلية النظام العرفاني الموصوم بإطلاق بأنه «شيعة»: «أخيراً، وليس آخراً،
حرصنا أشد الحرص على تجنب إثارة الحساسية الطائفية، فحفظنا من
النقد إلى أدنى درجة ممكنة بالنسبة للمذاهب التي ما زالت نعتنقها
بصورة أو بأخرى هذه الطائفة أو تلك من الطوائف الدينية في العالم
العربي... ومع هذا الحرص على تجنب إثارة الحساسية الطائفية فإننا لا
نستطيع أن «نبرئ» أنفسنا في أعين من يصدر عن تفكير طائفي. ذلك
لأن من يعيش في مجتمع غير طائفي لا يستطيع أن يتوقع جميع ردود
الفعل التي قد تصدر ممن يعيش في مجتمع طائفي»¹.

ولكن هناك مع الأسف ما هو أسوأ من الطائفية. فالطائفية قابلة
للتعريف، في نهاية المطاف، بأنها كراهية الآخر. والحال أن ما هو أسوأ
من كراهية الآخر هو عدم الاعتراف بوجوده أو بحقه في الوجود. وهذا

1. د. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1986،

مع العلم أن كلمة «الآخر» بالذات لا تبدو لنا هنا في محلها. فالشيعة ما كانوا هم «الآخر» في مساق الحضارة العربية الإسلامية. وخلافاً للجابري، الذي لا يجد من حرج في أن يقول: «إن الآخر الذي كانت تتحدد بالعلاقة معه تحركات (الدولة العباسية) السياسية قد بقي هو هو لا متغيراً، خلال جميع التحولات التي عرفتھا، وإن هذا الآخر هو الشيعة الباطنية»¹، فإننا لا نرى في الشيعة «الباطنية» ولا غير الباطنية «آخر» الحضارة العربية الإسلامية. بل هي لهذه الحضارة، مثلها مثل السنة، «ذات»، وهي لهذه الأخيرة، في بناء تلك الحضارة، شريك، وإن تكن هذه الشراكة كثيراً ما تلبست شكل الخصومة.

وطبيعي أن هذا التشطير للذات، هذا التأليب لشطر الذات على شطرها الآخر، وعلى وجه التحديد من حيث هو «آخر»، أي خصم تتحدد بالضدية معه هوية الذات، يتأدى إلى إفقار لهذه الذات وإلى استنزاف لها غير قابل للتعويض من جراء كل الاستنصالات والاستبعضات التي تستبعضها حرب الذات على الذات. وإذا كان مشروع «نقد العقل العربي» قد اتخذ إطاراً له العقل العقلي وحده كما تقدم البيان، فلننظر مدى الإفقار الذي تؤول إليه حال العقل العربي الفلسفي، مثلاً، في مشرحة الجابري. فعلى الرغم من أن الجابري يضع الحضارة العربية الإسلامية في عداد الحضارات الثلاث التي لا حضارات سواها في التاريخ «مارست ليس فقط التفكير بالعقل، بل أيضاً التفكير في العقل» - وهي «الحضارات الثلاث اليونانية والعربية والأوروبية الحديثة»² -

1. تكوين العقل العربي، ص 297.

2. المصدر نفسه، ص 18. وسنلاحظ بالمناسبة أن الجابري يدافع عن تصنيفه الثلاثي هذا بشرح المبررات التي حدثت به إلى أن يستثنى منه «حضارات عظيمة» أخرى مثل حضارات الهند والصين ومصر وبابل، ولكنه بالمقابل يسكت سكوتاً مطلقاً عن

وعلى الرغم من أن الجابري يخلع على هذا التصنيف قيمة تراتبية بتوكيده أن «التفكير في العقل درجة من المعقولية أسمى بدون شك من درجة التفكير بالعقل»¹ - خارقاً هنا مرة أخرى مبدأه الإستمولوجي الذي لا يجيز باعتباره «إصدار أحكام قيمة من هذا النوع» - على الرغم من كل هذا فإن المصائر التي ينتهي إليها العقل العربي الفلسفي على يديه لهي في منتهى البؤس. وبالفعل، وباستثناء الكندي ونصف الفارابي، فإن تاريخ الفلسفة في الإسلام - وإسلام المشرق تحديداً كما سنرى - هو في مشرحة الجابري تاريخ «استقالة العقل». وإذا كنا نستثي أولاً الكندي فلأن الكندي في نظر الجابري «أول فيلسوف عربي»، ولأنه أيضاً «أول فيلسوف لدولة العقل في الإسلام»، ولأنه أخيراً «عمل على نصرة المعقول الديني العربي ضداً على الغنوص المانوي والعرفان الشيعي والتأويل الباطني... وعمل في الوقت نفسه على الدفاع عن المعقول العقلي، أعني الفلسفة وعلومها»². وإذا كنا نستثي ثانياً نصف الفارابي، وليس الفارابي كله، فلأن الجابري نفسه يبدو وكأنه لم يحسم قراره بشأنه. فمن جهة أولى يقال لنا إن «العقلانية المتفتحة بلغت أوجها مع الفارابي»³. ولكن من الجهة الثانية يقال لنا إن «النزعة الهرمسية التصوفية

حاضرة رابعة مارست التفكير في العقل، فضلاً عن التفكير بالعقل، وهي حضارة العصر الوسيط الأوروبي. فلماذا هذا السكوت؟ لأن حضارة العصر الوسيط الأوروبي كانت حضارة لاهوتية، ولأن إدراجها مع الحضارات الثلاث الأخرى كان من شأنه أن يحدث خلطاً في القيمة التراتبية المتوخاة طبعاً من وراء ذلك التصنيف الترحمي الزرعة، وهو خلط ما كان إلا ليطول حصراً الحضارة العربية الإسلامية التي سيحددها الجابري نفسه في موضع لاحق - وظلماً - بأنها «حضارة فقه»⁴.

1. الموضع نفسه.

2. المصير نفسه، ص 238 - 239.

3. محمد عابد الجابري: نحن والوراثة، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، بيروت 1981، ص 237.

نخرت من الداخل عقلانيت(ه) الفلسفية»¹.

وأول فلاسفة «اللاعقل» في الإسلام هو جابر بن حيان. وصفه «الأولية» هنا تسترعي الانتباه. فالجابر لا يتوقف عند جابر بن حيان من حيث إنه يعدّ بحق - وهو الذي توفي في حدود عام 200هـ - أول فيلسوف مسلم (بالمقارنة مع الكندي الذي كان أول فيلسوف عربي)، ولا يتوقف عنده من حيث إنه يعدّ - وهو صاحب الرسائل المشهورة في الكيمياء - أول مؤسس للعلم العربي. بل الأولية الوحيدة التي يقر له بها هي دوره في نقل «منتجات العقل المستقل» إلى الثقافة العربية الإسلامية: «لنسجل إذن أن أول ما نُقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من علوم الأوائل كان من العلوم الهرمسية السرية السحرية، ومن المركز الأصلي للهرمسية: الإسكندرية... أما عن الطريق الذي سلكته هذه العلوم، عبر الترجمة، إلى الثقافة العربية الإسلامية، فيذكر ابن النديم أن شخصاً يدعوه تارة «اصططن القديم» وتارة باسم «اسططن الراهب» قد «نقل لخالد بن يزيد بن معاوية كتب الصنعة وغيرها»... ويذكر جابر بن حيان أنه اتصل باصططن الراهب هذا وسأله عن طريقته في التدبير فأجاب بأنها «طريقة هرمس مثلث الحكمة... إذن فلقد كان العقل المستقل الذي تحمله الهرمسية هو أول ما انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من عناصر الموروث القديم، وذلك عبر الكيمياء والتنجيم. ورسائل جابر بن حيان تؤكد ذلك تأكيداً»².

1. بنية العقل العربي، مصدر آنف الذكر، ص 949.

2. تكوين العقل العربي، ص 194 - 195. وبالمنااسبة، يخلط الجابري في النص خلطاً تاريخياً شنيعاً. فاصططن، الذي يؤكد الجابري أن ابن النديم يدعوه تارة باسم «اصططن القديم» وتارة باسم «اسططن الراهب»، ليس شخصاً واحداً. بل هناك بالفعل «اصططنات» أولهما هو «اصططن القديم»، وكان مترجماً، ويُدْرَجُه ابن النديم في باب «أسماء».

ومع أن الجابري يعترف بـ «أن المجال لا يتسع هنا لعرض المضمون الهرمسي اللاعقلاني لرسائل جابر بن حيان بتفصيل»، فإنه يقوم باقتطاعات وإتسارات من رسائل جابر بن حيان تتيح له أن يخلص إلى هذه النتيجة، المقررة سلفاً في الحقيقة: «يرفض جابر إذن العقل ووسائله» ويضعنا «أمام رؤية هرمسية تكشف بنفسها عن العقل المستقيل الذي يوجهها»^١.

ومع أننا بدورنا نقول إن المجال لا يتسع هنا لعرض المضمون العقلاني لفلسفة جابر بن حيان، ولا سيما في حال التمييز فيه بين جابر الحقيقي وجابر المنحول، فإننا سنكتفي بأن نلاحظ أن الجابري يفوّت على نفسه - وعلى قارئه - فرصة ثمينة لقراءة فصل مبكر من فصول تنصيب العقل في الحضارة العربية الإسلامية نتيجة تجاهله الأسبقية التاريخية التي يتزعمها جابر لنفسه في مجال ريادة علم المنطق وصناعته سواء بكتابه

القلعة من اللغات إلى اللسان العربي»، وهو بالفعل من «نقل الخالد بن يزيد من معاوية كتب الصعقة وغيرها» (الفهرست، طبعة دار المعرفة المصورة، ص ١٤٥). وتاليهما هو «اصططن الرابع» (وليس «استطن» كما يسميه الجابري)، ويذكره ابن النديم في باب على حدة من أبواب المقالة العاشرة التي نختوي على «أخبار الكيميائيين والصنعويين من الفلاسفة القدماء والمحدثين»، ويعرفه بالقول: «هذا الرجل كان بالموصل في عمر يقال له ميخائيل، وكان يحكى عنه أنه عمل الكيمياء، فلما مات ظهرت كتبه بالموصل، فرأيت منها شيئا وهو: كتاب الرشد، كتاب ما حدثاه، كتاب آليات الأعضاء، كتاب الأدوية والقرابين التي نستعمل قبل صناعة الكيمياء، كتاب الاحتيار النحومي للصناعة، كتاب التعليقات، كتاب الأوقات والأزمنة» (الفهرست، ص ١٥٤-١٥٥). أما عن صاحب الطريقة الخاصة في «التدبير» الذي يذكر جابر بن حيان أنه النقاء، فليس هو «اصططن القديم» ولا «استطن الرابع»، بل هو فقط «الرابع»، والكتاب الذي يتحدث فيه جابر بن حيان عنه هو تفديداً «كتاب الرابع» الذي يقول جابر في نبره لوسمه بهذا الاسم: «اعلم يا أخي أني خصصت كتابي هذا باسم الرابع لأن من شأني أن أنسب كل علم إلى صاحبه إذا كان مخصوصاً به... (وقد) كان هذا الرابع مختصاً بهذا الوجه من التدبير» (رسائل جابر بن حيان، ص ٥٢٨).

١. نكوبن العقل العربي، ص ١٥٥ - ١٥٦.

الموسوم بكتاب الخواص الكبير الذي شرح فيه المقولات الأرسطية العشر و «المقدمات الأصغر» الخمس التي أضافها فرفوريوس، صاحب الإيساغوجي، إلى أورغانون أرسطو، أو بكتابه الموسوم بكتاب الحدود الذي يعدله الدارسون أول كتاب للحدود، بالمعنى الفلسفي للكلمة، في اللغة العربية¹. ومهما تكن درجة «تهرمس» جابر في كيميائه وطلسماته [علماً بأن العديد من الرسائل الموضوعية باسمه منحولة عليه]، فليس لتصير شديد الحماسة للمنطق الأرسطي مثل الجابري أن ينسى سبق جابر إلى تخصيص كتاب للمنطق²، ولا أن يتجاهل توكيده على ضرورة الابتداء به كآلة لسائر العلوم: «يجب أن تعلم أنك إن لم تنظر لم تصل. ووجب أن تعلم أن نظرك ينبغي أن يكون بما علمناك إياه في كتاب المنطق، فلا طريق إلى الوصول إلى هذه العلوم وحقيقتها إلا من ههنا فقط»³.

والكفاشة التي تطبق بأحد فكبيها على كبير كيميائي العرب تطبق بفكبيها الآخر على كبير أطباء المسلمين لتنتزعه بالعنف نفسه من حقل العقلانية. وبالفعل، إن مصير أبي بكر بن زكريا الرازي يُسوَّى مع مصير جابر بن حيان في فقرة واحدة، هي الفقرة الثالثة من الفصل التاسع من تكوين العقل العربي الذي يحمل عنوان: «العقل المستقيل في الثقافة العربية الإسلامية». وآية ذلك أن «السلسلة متصلة الحلقات - في رأي الجابري - من الرازي إلى جابر بن حيان إلى خالده بن يزيد بن معاوية إلى المؤلفات

1. انظر: د. عبد الأمير الأعسم: المصطلح الفلسفي عند العرب: نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها، مكتبة الفكر العربي، بغداد 1984.

2. بالترزامن - أقله - مع منطق ابن بهرئز ومنطق ابن المقفع.

3. مختار رسائل جابر بن حيان، نشره بول كراوس 1965، طبعة مكتبة المتنى المصورة، بغداد، ص 215.

نهرمسة بالاسكنديوية عبر اصطفن الراهب ومرىانس¹. والواقع أنه مجرد أن ابن النديم قد أورد فى «فهرسته» أن الرازى كان يقول: «قال اشاذنا أبو موسى جابر بن حىان»، فإن الجابرى يصّر على أن ىرى فىه مجرد «تلمىذ» لجابر. ولا يشفع فى ذلك للرازى أن بىنه وىين جابر مسافة قرن وربع قرن على الأقل من الزمن. فجابر بن حىان - باعتراف الجابرى - «لا يمكن أن يكون قد عاش إلى ما بعد سنة 200 هـ» بينما توفى الرازى عام 320 هـ كما يذهب إليه صاعد الأندلسى فى طبقات الأئم والفطى فى إخبار العلماء بأخبار الحكماء وابن أبى أصبىعة فى عىون الأنباء فى طبقات الأطباء وابن العبرى فى تاريخ مختصر الدول. ومهما يكن من أمر فإن الجابرى يصّر على أن الرازى «تعلم من جابر»، إن لم يكن منه فـ«من كتبه». وقد رأينا من قبل أن الرازى لم تشفع له أيضاً ممارسته الطبىة الفذة. فالرازى «طبيب عقلانى، ولكنه فىلسوف غنوصى هرمسى»². وهذه اللاعقلانىة الغنوصىة أو الهرمسية ستظل تطارده حتى لو ثبت أنه ترك «الصنعة» فى وقت مبكر من عمره، وأنه نذر القسم الأعظم والباقى من حىاته للطب³. بل إن هذه اللاعقلانىة ستظل تطارده كاللعنة حتى لو ثبت أنه كان، فى ممارسته الصنعىة، «كىمىائياً» أكثر منه «خىمىائياً». وبالفعل، إن اختصاصياً كبيراً فى تاريخ «الكىمىاء الهرمسية» مثل

1. تكوین العقل العربى، ص 195.

2. د. محمد عابد الجابرى: التراث والحدثة، المركز الثقافى العربى، الدار البضاء، 1991، ص 130.

3. نذكر المراجع أن الرازى ترك الكىمىاء إلى الطب وهو فى الثلاثىن من العمر. وإذا أخذنا فى الاعتبار أنه توفى عن سبعة وستى عاماً، يكون أعطى الطب أكثر من نصف عمره، بينما لم بكرس «للصنعة» سوى عشر من السنوات فى مقتل حىاته. وقد ذكر الرازى فى كتاب السرة الفلفىة أن تألىف كتاب الجامع الكبر، المعروف بالخواى فى الطب، قد استغرقه وحده خمس عشرة سنة.

هنري كوربان لا يتردد في الجزم بأن تصور الرازي للكيمياء يختلف عن تصور جابر بن حيان، وبأن الميل الغالب لديه هو «رفض النفسيات الباطنية والرمزية للطبيعة»¹. بل إن مؤرخاً كبيراً للعلم العربي مثل أ. ب. يوشكفتش (الأستاذ بمعهد تاريخ العلوم في موسكو) يعمد إلى أن يعد من ذلك فيؤكد: «لئن اعتقد الرازي في تحول المعادن وقبل بالنظريات العامة حول الجواهر الجمادية والمعدنية، فقد كان، بين علماء البلدان الإسلامية، أكثرهم تحرراً من التأثيرات الدينية، وعلى الأخص من الأفكار الصوفية والتنجسية والسحرية... وقد قطع مع روحانية الأعداد والرمزية ليحاول التقرب من شروط التجربة، والعناية التي يبدونها في وصف الأدوات والعمليات تتم عن اهتمام حقيقي بجعل التجارب قابلة للإصال عما يتبع إعادة إجرائها فعلياً»². ولكن أية اعتبارات من هذا القبيل لن تغير شيئاً في حكم الجابري على الرازي بأنه «لم يكن مادياً، بأي معنى من معاني المادية، وإنما كان روحانياً غنوصياً»³. بل بقدر ما يجمع مؤرخو الفلسفة العربية الإسلامية على أن الرازي كان «عقلانياً خالصاً، عظيم الثقة بسلطان العقل»⁴، فإن الجابري يبدى المزيد من الإصرار والعت على إظهار «الوجه الآخر للرازي» باعتباره نموذج «الفيلسوف اللاعقلاني».

1. هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية *Histoire de la Philosophie Islamique* منشورات غاليمار، باريس 1986، ص 199.

2. أ. ب. يوشكفتش (بالاشتراك مع ل. ماسيليون ور. أرندلر). العلم العربي، في تاريخ العام للعلوم *l'histoire Générale des Sciences* المجلد الأول، العلم القديم والوسطى، الطبعة الثالثة، باريس 1966، ص 309.

3. تكوين العقل العربي، ص 198.

4. عبد الرحمن بدوي: تاريخ الفلسفة في الإسلام *Histoire de la Philosophie en Islam* منشورات فران، باريس 1972، المجلد الثاني، ص 594.

وشاهد الوحيد على هذه «اللاعقلانية» هو - مهما بدا في الأمر من مفارقة - مديح العقل الذي يفتتح به الرازي كتابه في الطب الروحاني: «إن الباري عز اسمه إنما أعطانا العقل وحبا بنا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه، وأنه أعظم نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا. [فبالعقل فُضِّلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناها وسسناها وذلَّلناها وصرفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها. وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسن ويطبِّب به عيشنا ونصل إلى بغيتنا ومرادنا. فإنا بالعقل أدركنا صناعة السفن واستعمالها حتى وصلنا بها إلى قطع ما حال البحر دوننا ودونه، وبه لنا انطب الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا وسائر الصناعات العائدة علينا النافعة لنا، وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا الخفية المستورة علينا، وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحر كاتها، وبه وصلنا إلى معرفة الباري عز وجل الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا. وباجملة فإنه الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين، والذي به تصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس، فتراها كأن قد أحسنها ثم نمثل بأفعالنا الحسية صورها فتظهر مطابقة لما مثلناه وتخيلناه منها. وإذا كان هذا مقداره ومحلّه وخطره وجلالته [فحقيق علينا أن لا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته، ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه، لا وهو الزمام مزموماً، ولا هو المتبوع تابعاً، بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه، فنمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه، ولا نسلط عليه الهوى الذي هو آفته ومكدره، والحائد به عن سنّته ومعجته وقصده واستقامته، والمنع من أن يصيب به العاقل رشده وما فيه صلاح عواقب

أمره، بل نروضه ونذللّه ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره ونهيهِ^١.
والآن لننظر كيف يتحول في إتيق الجابري، بضرب من كيمياء
هرمسية، هذا النص الذي كتبه الرازي «في فضل العقل ومدحه»،
كما يقول عنوان الفصل الأول من الطب الروحاني، إلى نص في هجاء
العقل وذمه. يقول الجابري: «نعم، يستهمل الرازي كتابه الطب الروحاني
بـ«الإشادة» بـ«العقل»، ولكن أي «عقل»، ومن أي موقع وفي أي إطار؟
لنستمع إليه أولاً. يقول: «إن الباري عزّ اسمه أعطانا العقل [هنا يورد
الجابري من النص الآنف الذكر مطلعاً ومختتمه قبل أن يضيف: ... إن
كثيراً من الكتاب العرب المعاصرين المنقادين مع عملية «التنويه الذاتي»
يستشهدون بالقسم الأول من هذه الفقرة على «عقلانية» الرازي
ويذكرون له بإعجاب تساؤله: كيف يجوز أن نجعل العقل «وهو الحاكم
محكوماً عليه...»؟ ولكن هؤلاء يغفلون السياق العام لفكرة الرازي.
ذلك أن المقصود هنا ليس الإشادة بـ«العقل» كسلطة معرفية، بل كـ«سلطة» تفهيم
«الهوى» و«الشهوات»... إلخ. وبعبارة أخرى، إن «العقل» الذي يشهد به
الرازي هنا هو «العقل المستقل» الذي يقول بضرورة الحد من «الهوى» في إطار
عملية التطهير الهرمسية التي تمكن من الاتصال بالعالم الروحاني. ومن هنا كان
إنكاره للنبوة، وهذا هو مضمون وهدف كتابه الطب الروحاني^٢.

لكن ما «الإكسير» الذي استعمله الجابري حتى أمكن له «تدمير»
النص بحيث تم «تحويله»، أي «إخراجه» من «طبيعته» العقلانية الأصلية
إلى طبيعته اللاعقلانية المكتسبة؟

١. أبو بكر محمد بن زكريا الرازي: رسائل فلسفية، نشرة بول كراوس، المكتبة التراثية
بطنيس، منشورات دار الآفاق الجديدة، طعة مشروقة، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٧٥،
ص ١٧ - ١٩.

٢. تكوين العقل العربي، ص ١٥٨ - ١٥٩. والتسويد من الجابري.

إنه أولاً التلاعب بالشاهد، وثانياً إساءة التأويل.

فالجابري، أولاً، لم يستشهد بكل الشاهد، بل أسقط عمداً كل الفقرة التي وضعناها من النص بين قوسين [...]، أي أسقط تحديداً العبارات التي تحدد العقل «كسلطة معرفية». والواقع أن الرجوع إلى نص الرازي يكشف لنا عن سبق مدهش، بالمقارنة مع فلاسفة العصر، إلى تعيين وظائف متعددة للعقل. وبالفعل، إذا كان الرازي لا يأتي بجديد بإشادته بالعقل من حيث هو ملكة نوعية اختصاص بها الإنسان دون الحيوان غير الناطق، فإن المعاني الوظيفية الخمسة التي يعطيها للعقل تكاد تجعل من الرازي فيلسوفاً خدائياً الانتماء. فهناك أولاً العقل التكنولوجي «بالعقل أدرنا صناعة السفن واستعمالها، وسائر الصناعات العائدة علينا»، وهناك ثانياً العقل المعرفي بالمعنى العلمي الحديث للكلمة «وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر»، وهناك ثالثاً العقل المجازيقي «وبه وصلنا إلى معرفة الباري الذي هو أعظم ما استدر كنا»، وهناك رابعاً العقل السيكولوجي «وبالجملة فإنه الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين»، وهناك خامساً وأخيراً العقل التعللي أو العقل المحض «الذي به نتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس». والخال أن الجابري قد قفز فوق هذه المعاني الخمسة، ولم يستبق من النص إلا ما يشير إلى سادسة ووظائف العقل التي هي الوظيفة الأخلاقية. وعلى هذا النحو فحسب أمكن له بكل طمأنينة وبرودة أعصاب ويقين أن يدخل في ذهن قارئه أن ما يشيد به الرازي في النص ليس العقل «كسلطة معرفية، بل كسلطة تقهر الهوى والشهوات».

وبعد عملية الابتسار والتلاعب بالشاهد هذه، المجافية لأبسط قواعد العمل العلمي وأعرافه، يعتمد الجابري إلى إساءة التأويل بإقامته

علاقة مساواة بين العقل القامع للهوى والعقل الهرمسي التطهري. والحال أن العقل القامع للهوى، أي ما تكن أصوله اليونانية من سقراطية أو أفلاطونية أو أفلاطونية محدثة، هو بامتياز عقل جميع الحضارات الكتابية، وفي مقدمتها الحضارة العربية الإسلامية التي يحددها بعض فقهاء فلسفة التاريخ بأنها «حضارة تكليف». والرازي، بتوكيده على الوظيفة الأخلاقية للعقل، إنما يؤكد انتماءه إلى المجال العقلي للحضارة العربية الإسلامية، وهو الانتماء الذي أنكره عليه جميع أعدائه وخصومه من دعاة الإسماعيلية وعلماء الشيعة وفقهاء السنة ومؤرخيها، ممن رموه قديماً وحديثاً بـ«الإلحاد» والاستحسان «المذهب الثنوية في الإشراك ولآراء البرامسة في إبطال النبوة ولاعتقاد عوام الصائبة في التناسخ»¹. والواقع أن معنى «العقل» في اللغة أساساً هو الربط. فـ«العرب إنما سمّت الفهم عقلاً لأن ما فهمته فقد قيّده بعقلك وضبطته كما البعير قد عقل، أي أنك قيدت ساقه إلى فخذه»². وعن ثعلب عن ابن الأعرابي قال: «العقل معناه الامتناع». وعن الماوردي في تسهيل النظر وتعجيل الظفر: «وقال علماء العرب: سمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن القباح»³. وفي الزاهر لابن الأنباري: «والعاقل معناه في كلام العرب الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها، أخذ من قولهم قد اعتقل اللسان»⁴.

1. صاعد الأندلسي: طبقات الأئمة، دار الطليعة، بيروت 1985، ص 96. والجابري، الذي يؤكد رفضه «التفسير التراثي للتراث»، لا يحلو له مع ذلك الاستشهاد برأي صاعد وحده، بل يعي، في حملته على الرازي، جملة أحكام ممانلة للمسعودي والسيوطي وابن النديم لا يجمع بينها سوى توكيدها - أو قابليتها لمثل هذا التأويل - على خروج الرازي عن «المعقول الديني».
2. عن الخوارث بن أسد المحاسبي في العقل وفهم القرآن، قدم له وحقق نصوصه د. حسين القويني، دار الكندي، الطبعة الثالثة، بيروت 1982، ص 209.
3. نقلاً عن د. رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة، دار اقرأ، بيروت 1984، ص 194.

وفي الخبر، بعد اللغة، يطالعنا، أول ما يطالعنا حديث العقل القامع لعائشة: «قال النبي (ص): إن دعامة البيت أساسه، ودعامة الدين المعرفة بالله تعالى، ودعامة المعرفة اليقين والعقل القامع... فقلت: بأبي أنت وأمي: ما العقل القامع؟ قال: الكف عن معاصي الله والحرص على طاعة الله». ولئن يكن ابن قيم الجوزية قد رفض أحاديث العقل كلها باعتبارها أحاديث موضوعة - ومنها الحديث الذي استشهد به الغزالي: «أتمكم عقلاً أشدكم لله تعالى خوفاً» - فليس لنا أن نماري في أن تلك الأحاديث، على غرابتها أو ضعفها، قد أسهمت بقسطها في تكوين المجال العقلي للحضارة العربية الإسلامية. فغن عامر بن عبد قيس، التابعي الذي كان كعب الأحبار يقول عنه: «هذا راهب هذه الأمة»، يُروى قوله: «إذا غَفَلَكَ عقلك عما لا ينبغي فأنت عاقل». وأحمد بن عاصم الأنطاكي، الذي قيل إن المحاسبي أخذ عنه أو إنه هو الذي أخذ عن المحاسبي، كان يقول: «أنفع العقل ما... قام بخلاف الهوى». وابن مسروق، الذي كان من أقران المحاسبي، قال: «من لم يحترز بعقله من عقله لعقله هلك بعقله». وقال جعفر الخلدي الشافعي المتوفى سنة 348 هـ: «العقل ما يبعدك عن مراتع الهلكة». وقال المحدث الكبير أبو حاتم بن حبان (354 هـ) - وكان من جملة رافضي أحاديث العقل - «العقل والهوى متعاديان، فالواجب على المرء أن يكون لرأيه مسعفاً ولهواه مسوفاً. فإذا اشبه أمران اجتنب أقربهما إلى هواه». وقد وضع ابن الجوزي، وكان من كبار أعلام الحنابلة، كتاباً بكامله في ذم الهوى. كما عقد الماوردي فصلاً بشامه من كتاب أدب الدنيا والدين بعنوان «فضل العقل وذم الهوى»، مكرساً هذه الشائبة الضدية بقوله: «إن الهوى عن الخير صاذ، وللعقل مضاد». وهذه الشائبة تطل علينا بقوة في كتاب الطرطوشي (520 هـ)

سراج الملوك. فعنده أن الغضب، وهو من الهوى، «عدو العقل». ومن الحكم التي نسبها إلى أكثم بن صيفي: «من غلب هواه عقله افضح». وفي الفصل الذي خصصه من كتابه لـ «العقل والحب والمكر»، والذي قسم فيه العقل إلى عقل غريزي وعقل مكتسب وعقل تكليفي، جعل «للعقل آفات»، أخطرها آفة «الهوى والشهوة»، وأجرى على العلاقة ما بين «العقل والهوى والشهوة» الجدل الآتي: «اعلم أن الله تعالى خلق الخلق على أربعة أنحاء: ملائكة وآدميين وشياطين وبهائم. فأما الملائكة فعقول بلا شهوات ولا هوى يقارنه، وأما البهائم فشهوات بلا عقول، وأما الشياطين والجن فركب الله تعالى فيها العقول والشهوات والهوى، وهكذا ركب في بني آدم العقل والهوى والشهوة، فغلبت شهوات الشياطين وهواهم عقولهم فقطعوا أوقاتهم بالأخلاق المذمومة كالكر والعجب والمقت والفخر والدعوى والحسد والأذية وسائر الأخلاق المهلكة. أما البهائم فتقضت أوقاتها في شهوات البطن والفرج. وأما الآدميون فركب فيهم عقول الملائكة وأخلاق الشياطين وشهوات البهائم، فمن غلب عقله هواه منهم فكانه من عالم الملائكة كالأنبياء والرسل (ع) والأولياء والأصفياء وقليل ما هم، وأما من كان عقله مغلوباً بهواه وشهواته... فهذا من عالم البهائم... وإن كان الغالب عليه أخلاق الشياطين من الكبر والعجب والحسد والغش إلى سائر الأخلاق المذمومة، فهذا من عالم الشياطين، وإن اجتمع في الشخص إفراط الشهوات واتباع الهوى والأخلاق المذمومة فيكون آدمياً في صورته، شيطاناً في خلاقه، بهيمة في شهواته، فلا يصلح للصحبة»¹.

1. محمد بن الوليد الطرطوشي: سراج الملوك، تحقيق جعفر الباني، منشورات رياض الريس، لندن 1990، ص 212 - 213.

نرى هل من حاجة إلى القول، والحال هذه، أن تصوير ثنائية «العقل واليهوى» على أنها ثنائية هرمسية لا تزج في جحيم «العقل المستقيل» بالرازي المسكين وحده، بل بقطاع عريض عميق من التراث العربي الإسلامي، وتخصيصاً من تراث «أهل السنة والجماعة» الذي تميز، في ما تميز، بحرصه على تفريق العقل «الإسلامي» عن العقل «اليوناني» من خلال تبني تلك الثنائية تحديداً؟¹

وإذا جئنا الآن إلى إخوان الصفاء فسراهم يمثلون في محكمة الجاهري بالحالة الجرمية نفسها التي غالباً ما مثلوا بها في أقصاء اتهام خصومهم والمشتعين عليهم من محامي العقيدة القويمة، ولكن هذه المرة بتهمة «الهرمسية»: «لعل أول ما يلفت النظر في هذه المرحلة من تطور حضور الهرمسية وعقلها المستقيل في الثقافة العربية الإسلامية هو «رسائل إخوان الصفاء». والحق أن هذه الرسائل تشكل مدونة هرمسية كاملة، وهي على الرغم من ادعائها الأخذ من جميع المذاهب والأديان واستعمالها لجوانب من الأرسطية، وعلى الرغم كذلك من اتخاذها الإسلام لباساً، ولكن شفافاً، فهي لا تخفي انتماءها الهرمسي، إذ تحيل مراراً وتكراراً إلى هرمس مثلث الحكمة وإلى أغاثا ديمون وفيثاغورس»².

ويغض النظر هنا عن جرة القلم التي تقيم، بغير ما مسؤولية علمية ونقدية، علامة مساواة وتطابق بين الفيثاغورية والهرمسية، فإننا سنلاحظ أن أغاثا ديمون وهرمس المثلث الحكمة ما كانا - على غرابة اسميهما - غربيين إلى هذا الحد، وكما يوحي النص، عن المجال التداولي

1. حتى الكندي، الذي لا يعترف الجاهري بسواد سفير الدولة «العقل» في الإسلام، كان في ما أقر عنه، يقول: «اعص هو الك، وأطع كل ما سواد».

2. تكرين العقل العربي، ص 202.

للتخافة العربية الإسلامية وعن «معقولها الديني». فأغاثا ديمون المصري غالباً ما جرت المطابقة في الهوية بينه وبين شيث بن آدم. أما هرمس المثلث الحكمة - المصري أيضاً - فهو، بإجماع مؤرخي «المعقول الديني» و«المعقول العقلي» على حد سواء، النبي إدريس¹.

ولا يتسع المجال هنا بالطبع لمناقشة جميع بنود الاتهام التي يحاصر بها الجابري إخوان الصفاء ليحصرهم في خانة «العقل المستقل»، ولكن حسينا العينة التالية: «يهاجم إخوان الصفا المتكلمين لكونهم يستعملون قياس الغائب على الشاهد ويحذرون أتباعهم منهم لأنهم «الدجالون الذلقة الألسن العميان القلوب الشاكون في الحقائق الضالون عن الصواب». كما يهاجمون الفلاسفة فيقولون: «واعلم أن كل نبي بعثه الله فأول من كذبه مشايخ قومه المتعاطون الفلسفة والنظر والجدل... أما المنطق فلما يحتاج إليه من الناس أولئك الذين ما تزال نفوسهم مغمورة في الأجساد... أما النفوس الصافية غير المتجسدة فهي غير محتاجة إلى الكلام والأقوال في إفهام بعضها بعضاً من العلوم والمعاني التي في الأفكار... وهي النفوس الفلكية لأنها قد صفت من درن الشهوات الجسمانية»².

1. يقول الشهيرستاني مثلاً: «هرمس العظيم، المحمود آتاره، المرضية أقواله وأفعاله، الذي يعد من الأنبياء الكبار، ويقال هو إدريس عليه السلام... ويقال إن غاذيوت وهرمس هما شيث وإدريس عليهما السلام» (الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، الجزء الثاني، طبعة دار صعب المصورة، بيروت 1986، ص 45). ويقول القفطي: «إدريس النبي صلى الله عليه وسلم... اختلف الحكماء في مولده ومنشئه وعن أخذ العلم قبل النبوة، فقالت فرقة ولد بمصر وسموه هرمس الهرماسة ومولده بمصر وقالوا هو باليونانية آرميس وغرب بهرمس ومعنى آرميس عطار... وهو عند العبرانيين اسمه خنوخ وغرب اخنوخ وسماه الله عز وجل في كتابه العربي المبين إدريس، وقال هؤلاء إن معلمه اسمه الغوثاذعون» (إخبار العلماء بأخبار الحكماء، طبعة دار الآثار المصورة، بيروت بلا تاريخ، ص 2).

2. تكوين العقل العربي، ص 203 - 204.

وجلي للعيان أن هي خطورة هذا النص. فهو بمثابة بيان للحجيات التي نور طرد إخوان الصفاء خارج دائرة العقل بالنظر إلى موقفهم السلي من علوم العقل الثلاثة الأساسية في الثقافة العربية الإسلامية: الكلام والفلسفة والمنطق. فلننظر إذاً في حقيقة هذا الرفض المثلث الزوايا.

١ - إن أول أدلة الجاهري على اضطلاح إخوان الصفاء بدور فرسان «العقل المستقيل» هو مهاجمتهم المتكلمين «لكونهم يستعملون قياس الغائب على الشاهد». والحال أن الجاهري يكيل الثناء، كل الثناء، لابن رشد لأنه فضح «تشغيب المتكلمين» وأكد على «خطأ استعمال قياس الغائب على الشاهد في معالجة العلاقة بين الدين والفلسفة»^١. وفي فقرة لاحقة يقول الجاهري: «أما في مجال علم الكلام فإننا نصادف نفس انتقاد ابن رشد لمنهج المتكلمين، أي الاستدلال بالشاهد على الغائب... على أساس أن الشاهد والغائب في هذا المجال ليس من طبيعة واحدة، فعالم الغيب أو العالم الإلهي يختلف اختلافاً جذرياً عن عالم الطبيعة والإنسان»^٢. فكيف يجوز إذاً بحجة واحدة ومن جهة واحدة كما يقول المناطقية، إخراج إخوان الصفاء من دائرة العقل وتنصيب ابن رشد أمراً عليها؟ وبسحر أي ساحر تنقلب رذيلة الأوائل المتمثلة بتجروهم على مهاجمة المتكلمين وتسفيه استعمالهم لقياس الغائب على الشاهد فضيلة يضفر إكليها للثاني لقيامه بدوره بانتقاد المتكلمين وبالتنديد باستعمالهم لقياس الغائب على الشاهد؟ وأما أن إخوان الصفاء انتقدوا المتكلمين وأهل الجدل، فهذه حقيقة لا مرأ فيها. ولكن انتقادهم إياهم لم يكن محض سباب لفظي، كما قد يوحي بذلك شاهد الجاهري المبثور،

١. النص والثرث، ص ١٤١.

٢. المصدر نفسه، ص ١٤٥.

بل إن إعادة بناء هذا الشاهد بتمامه تنم عن مستوى عقلائي رفيع في تنفيذ إخوان الصفاء لمشاغبات المتكلمين وحذقات أهل الجدل. يقول تمام النص (من الرسالة الخامسة والأربعين من رسائل إخوان الصفاء): «اعلم أن في الناموس أقواماً يتشبهون بأهل العلم ويتدلّسون بأهل الدين، لا الفلسفة يعرفونها، ولا الشريعة يحققونها، ويدعون مع هذا معرفة الأشياء، ويتعاطون النظر في خفيات الأمور الغامضة البعيدة، وهم لا يعرفون أنفسهم التي هي أقرب الأشياء إليهم، ولا يميزون الأمور الجلية، ولا يتفكرون في الموجودات الظاهرة المدركة بالحواس المشهورة في العقول، ثم ينظرون في الفطرة والفلكة والجزء الذي لا يتجزأ وما شاكلها من المسائل في الأمور المتوهمة التي لا حقيقة لها في الوجود، وهم شاكون في الأشياء الظاهرة الجلية، ويدعون فيها المحالات بالمكايير في الكلام والحجاج في الجدل، مثل دعواهم أن قطر المربع مساوٍ لأحد أضلاعه، وأن النار لا تحرق، وأن شعاع البصر جسم يبلغ في طرفة عين إلى فلك الكواكب، وأن علم النجوم باطل، وما شاكل ذلك من الزور والبهتان. فاحذرهم يا أخي، فإنهم الدجالون الذلقو الألسن، العميان القلوب، الشاكون في الحقائق، الضالون عن الصواب»¹. وبديهي أن

1. رسائل إخوان الصفاء، دار صادر، بيروت بلا تاريخ، المجلد الرابع، ص 50 - 51. ومن هذا المطلق الجدلي العقلائي يقول إخوان الصفاء أيضاً في مقطع من رسائلهم الثانية عشرة: «ولكن أضرهم على أهل الدين والورع، وأضرهم على العلماء، وأضرهم على عدواة الحكماء، هذه الطائفة الظلمة المحادلة المخاصمة... الذين يخوضون في العقولات وهم لا يعلمون في المحسوسات، ويتعاطون البراهين والقياسات وهم لا يحسنون الرياضيات، ويتكلمون في الإلهيات وهم يجهلون الطبيعيات، ويتصادرون في المحالّس ويتجادلون في أشياء لا تفيد في الدين علماً، ولا تنتج في الحكمة فائدة، مثل كلامهم في التعليل والتجويز والجزء الذي لا يتجزأ... ويعارضون الحكماء والعلماء، ويشنعون عليهم مثل قولهم: إن علم الطب والنجوم باطل، وإن الكواكب حمادات، وإن الأفلاك لا وجود لها، وإن علم الطب لا منفعة فيه، وإن علم الهندسة

النص - وهو جدالي - لا يخلو من عنف لفظي، ولكنه يحامي في الوقت نفسه عن العلوم العلمية مثل علوم الفلك والهندسة والبصريات، ويدافع عن مقولة الواقع الموضوعي في المعرفة، ويذود عن مبدأ السببية العقلاني، وينكر نظرية الطفرة والتجوز والجزء الذي لا يتجزأ الذي هو الأس الذي قامت عليه فرضية الانفصال الكلامية ضداً على فرضية الاتصال الفلسفية. والأهم من ذلك كله أنه يوجه ضربة سديدة، لا إلى منج قياس الغائب على الشاهد بحد ذاته، بل إلى طريقة المتكلمين في استعمال هذا القياس. فلئن تكن مزية ابن رشد تكمن في أنه رفض قياس عالم الغيب الإلهي على عالم الشهادة البشري، مؤكداً بذلك على تعالي العالم الأول، فإن مزية إخوان الصفا تكمن في توكيدهم على الأسبقية المعرفية للعالم الثاني. فهم لا يقولون بتعالي عالم الغيب بمعنى استحالة قياسه على عالم الشهادة، ولكنهم يشترطون للصلاحة الإجرائية لهذا القياس معرفة العالم الثاني بحد ذاته. فقبل التفكير في «خفيات الأمور الغامضة البعيدة» لا بد من تمييز «الأشياء الظاهرة» و«الأمر الجلية»، وقبل الخوض في الغيبيات لا بد من التعاطي مع موجودات الحس والعقل؛ إذ ما دام المطلوب قياس الغائب المجهول على الشاهد المعلوم، فلا أقل من أن يكون المعلوم معلوماً حقاً وفعلاً. وخلافاً لابن رشد الذي سيقول بعد نحو قرنين من الزمن بأن «الطبيعيات» لا يمكن أن تكون هي مقياس «الإلهيات»، فإن إخوان الصفاء أكدوا - ودوماً ضد الخصم نفسه متمثلاً بالمتكلمين - على أولوية «الطبيعيات» بالمعرفة من حيث هي «طبيعيات»، أي أنهم، بدلاً من أن يواجهوا توهمات المتكلمين التي

لا حقيقة له، وإن علم المنطق والطبيعيات كفر وزندقة» (المصدر نفسه، المحلّد الثالث، ص 535 - 536).

بالا حقيقة أنها في اليهودي «، نظرية لمر السند التالية في مغالطة «المثال»، قد
 أكدوا، على العكس، على محالة «الواقع»، ومهما يكن من أمر، فليس
 صحيحاً ما يؤكد الحارثي من أن إخوان الصفا بها جمعون المتكلمين
 «لكو لهم يستعملون قياس الغالب على الشاهد»، بل الصحيح لهم
 بها حصولهم على إسمائهم استعمال هذا القياس، وعلى عدم تمكنهم من
 مداورة حسب أصوله. والنص التالي، المدهش بتفكيكه الاستعمالي، من
 أدلّيات القياس وصناعة الجدل بوجه الإجمال، لا يدع مجالاً للشك في
 أن إخوان الصفاء يأخذون، أكثر ما يأخذون، على خصومهم وخصوم
 الفلاسفة الذين هم المتكلمون، جهلهم - وإن على درجات - بأصول
 الصناعة وتفسيرهم فيها: «اعلم أن الجدل هو أيضاً صناعة من الصنائع،
 ولكن الغرض منها ليس هو إلا غلبة الخصم... إما بحجة أو شبهة...
 ثم اعلم أن الأصل في هذه الصناعة المتفق عليها بين أهلها هو معرفة
 الدعاوى والسؤالات والجوابات والدليل. فلما كيفية السؤالات
 وأجوبتها والاستدلالات بالشاهد على الغائب، وبالظاهر على الباطن،
 وبالمحسوسات على المعلومات، والحكم على الكل باستقراء الأجزاء
 في أي شيء يجوز، وفي أي شيء لا يجوز، وكيف أطراد العلة في
 معلولاتها، وكيفية قياس الفروع على الأصول، ومعارضة الدعوى
 بالدعوى، والدليل بالدليل، وقلب المسألة على الأصل، ومناقضة أصلها
 لفروعها، ومقايضة الأصل بالأصل، والفرع بالفرع، ولوازم الصنائع
 وما يعرض فيها وفي معرفتها لأهلها من الانقطاع والشكوك والخير،
 فهم فيها متفاوتو الدرجات، كل ذلك بحسب قوى نفوسهم، ودرجة
 ذكائهم، ودقة نظرهم وبحسبهم ومكابرتهم ووقاحتهم وشغبيهم^١.

2- أما ادعاء الجاهري بأن أخوان الصفاء «بهاجمون الفلاسفة» بذليل ما يقولونه من أن «كل نبي بعثه الله فأول من كذبه مشايخ قومه المتعاطلون للفلسفة والنظر والجدل»، فهو ادعاء يحملنا قسراً على الافتراض بأن ناقد إخوان الصفاء ما قرأ قط رسائلهم بتامها، بل ما قرأ قط حتى النص الذي يلقده بتامه. فالنص أولاً لا يتهجم على الفلاسفة، بل على «المتعاطين للفلسفة والنظر والجدل»، وتعاطي الشيء قد يكون عن جهل به. وبالفعل، وبالرجوع إلى مطلع النص الذي ابتراه الجاهري، نجد إخوان الصفاء يخاطبون قارئ رسائلهم الخامسة والأربعين بالقول: «اعلم أن في الناموس أقواماً يتشبهون بأهل العلم ويتدلسون بأهل الدين، لا الفلسفة يعرفونها، ولا الشريعة يحققونها». فالمتعاطلون للفلسفة والنظر والجدل «الذين تهاجمهم الرسالة هم بالتحديد من لا معرفة لهم بالفلسفة. والرسالة لا يدور موضوعها أصلاً على الفلسفة، بل على «العلوم الناموسية والشرعية». وهي إذ تشير إلى تكذيب النبي المبعوث من الله من قبل «مشايخ قومه»، فإنما تشير إلى واقعة محددة ومعروفة في تاريخ النبوة المحمدية. ومن هنا تضيف الرسالة وهي تتحدث عن مكذبي النبي من «مشايخ قومه» المتعاطين «الفلسفة والنظر والجدل» فتقول: «كما وصفهم تعالى فقال: ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُونَ﴾ وقالوا آلآلهتنا خير أم هو، ما ضربه لك إلا جديلاً، بل هم قوم خصمون﴾¹. وكثرة المجادلين في زمن النبي واقعة معروفة، حتى إن فعل «جدل» ومشتقاته ورد في تسعة وعشرين موضعاً في القرآن الكريم، ولكن بدون أن يكون ثمة وجود في ذلك الزمن، وفي نطاق الجزيرة العربية، لفيلسوف واحد. ثم إن الرسالة الخامسة والأربعين إذ

1. المصدر نفسه، المجلد الرابع، ص 62.

تخص بانتقادها «المشايخ» حصراً، فلأنها في الأصل رسالة في الدعوة وأصولها. فهي تطالب المنتمين إلى الجماعة من الإخوان بممارسة «دعائهم» في أوساط الشباب وحدهم دون الشيوخ، إذ إن «مثل أفكار النفوس قبل أن يحصل فيها علم من العلوم واعتقاد من الآراء كمثل ورق أبيض نقي لم يكتب فيه شيء، فإذا كتب فيه شيء، حقاً كان أم باطلاً، فقد شغل المكان ومنع أن يكتب فيه شيء آخر، ويصعب حكه ومحوه... فإذا كان الأمر كما وصفت فينبغي لك، أيها الأخ، أن لا تشغل بإصلاح المشايخ الهرمة الذين اعتقدوا من الصبا آراء فاسدة، وعادات رديئة، وأخلاقاً وحشية، فإنهم يتعبونك ثم لا ينصلحون، وإن صلحوا قليلاً قليلاً فلا يفلحون. ولكن عليك بالشباب السالمي الصدور، الراغبين في الآداب، المشددين بالنظر في العلوم، المرعدين طريق الحق والدار الآخرة، والمؤمنين بيوم الحساب... التاركين الهوى والجدل، غير متعصبين على المذاهب»¹.

والآن، وإذا ما نحينا جانباً الرسالة الخامسة والأربعين وما تتضمنه من درس مدهش بتكثيره في علم نفس الدعوة والدعاية، ورجعنا إلى الرسائل الأخرى التي تناول موضوع الفلسفة بما هي كذلك، فإن ما سيسترعي انتباهنا في هذه الحال هو مديح الفلسفة، لا هجائها كما يفترض الجابري وكما يحاول أن يوحي لقارئه. «الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة»². و«الفلسفة أولها محبة العلوم، وأوسطها معرفة حقائق الوجود، بحسب الطاقة الإنسانية، وآخرها القول والعمل

1. التومع نفسه.

2. المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 437.

عما يوافق العلم»^١. و«الغرض الأقصى من الفلسفة هو... التشبه بالإله بحسب طاقة الشر»^٢. وتماماً كما سيقول ابن رشد بعد نحو قرنين من الزمن من أن «الحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضعية... وهما المصطلحان بالطبع، المتحاشيان بالجوهر والغريزة»^٣، كذلك فإن إخوان الصفا يؤكدون أن «العلوم الحكمية والشريعة السوية كلاهما أمران إلهيان يتفقان في الغرض المقصود منهما الذي هو الأصل، ويختلفان في الفروع»^٤. وكما سيؤكد ابن رشد على دور العلماء، بعد الأنبياء، في تأويل الشريعة، باعتبار أن العلماء هم «الذين خصهم الله بالتأويل»^٥، كذلك فإن إخوان الصفا يؤكدون أن «الحكماء والعلماء ورثة الأنبياء... فإذا مضت الأنبياء لسبيلها، خلفهم العلماء والحكماء، وقاموا مقامهم، وتابوا متابهم»^٦. بل كما أن ابن رشد سيجد نفسه مضطراً في مستهل فصل المقال إلى الدخول في حجاج ضد الفقهاء الذين ينهون عن «القياس العقلي» ليتهي إلى الاستنتاج بأن «النظر في كتب القدماء واجب بالشرع»^٧، وبأن «من نهى عن النظر فيها... فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله... وذلك غاية الجهل والبعد عن الله»^٨، كذلك يتدد إخوان الصفا، بموقف «الفقهاء وأصحاب الحديث»

١. انظر نفسه، ص ٤٨.

٢. انظر نفسه، المجلد الثالث، ص ٩٥.

٣. ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، في فلسفة ابن رشد، طبعة دار الآفاق الجديدة المطبوعة، بيروت ١٩٧٨، ص ١٨.

٤. رسائل إخوان الصفا، المجلد الثالث، ص ١٥.

٥. ابن رشد: فصل المقال، المصدر الآنف الذكر، ص ١٥. انظر كذلك تعريفه في مناهج الأدلة كدأكل حياطة الرهان «بأنهم هم العلماء الذين خصهم الله بعلمه، وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته» (انظر نفسه، ص ١٧).

٦. رسائل إخوان الصفا، المجلد الثالث، ص ١٤٧.

٧. ابن رشد: فصل المقال، مصدر آنف الذكر، ص ١٧ - ١٨.

ممن «نهوا عن النظر في... علم الفلسفة» ليخلصوا إلى الاستنتاج بأن «من قد تعلم علم الشريعة، وعرف أحكام الدين... فإن نظره في علم الفلسفة لا يضره، بل يزيده في علم الدين تحقّقاً، وفي أمر المعاد استبصاراً». والواقع أنه إذا كان ثمة ما يمكن أن يؤخذ على إخوان الصفاء في موقفهم من الفلسفة فليس تسليهاها واشتراك لها، كما يتهمهم بذلك لاقدهم الحديث الجارري، بل غلوهم في التوأمة بينها وبين الشريعة، كما تنبه إلى ذلك لاقدهم القديم السحستاني. فقد كان سواء عندهم أن يصير الإنسان «ربانياً حكيماً» أو «فيلسوفاً محققاً». ولكن ما يبقى جديراً بالإعجاب لديهم هو أن تطرفهم في المطابقة بين الشريعة والفلسفة لم يدفع بهم إلى اتخاذ موقف اتعلاقي من تعدد المذاهب الفلسفية، وهذه مزية يتفوقون بها حتى على ابن رشد الذي حدا به حرصه على التوفيق بين «الأخوين» والمطابقة بين «الحقين» إلى طرد الفلاسفة «الدهريين» - فحجّروا أنهم دهريون - خارج دائرة الحكمة. وصحيح أن هوى إخوان الصفاء يفضي إلى جانب فيثاغورس، أبي الفلاسفة «الرباني»، وصحيح أنهم يقسمون الفلاسفة إلى «راسخين في العلم» و«نافسين» تبعاً لقولهم بحدثنان العالم أو قدمه، ولكنهم لا يتحرجون من مصارحة من يدعونه إلى مذهبهم بانفتاحهم على جميع المذاهب: «اعلم أيها الأخ أنا لا نعادي علماً من العلوم، ولا نعصب على مذهب من المذاهب، ولا نهجر كتاباً من كتب الحكماء والفلاسفة مما وضعوه وألفوه في فنون العلم وما استخراجوه

1. رسائل إخوان الصفاء، المجلد الأول، ص 197. ولئن عقدنا هنا المقارنة بين ابن رشد حصراً وبين إخوان الصفاء، فما ذلك إلا لأن ابن رشد هو، في نظر لاقده العقل العربي، أمير العقلانية العربية الإسلامية الذي لا يعلو عليه أمير آخر.

2. انقشور نفسه، المجلد الثالث، ص 11.

3. انقشور نفسه، ص 148.

بعضهم وتخصصهم من لطيف المعاني»¹. ومن ثم نراهم يدعون المشرع للانتساب إلى أخوتهم أن يعرف على سعة من بحر العلم «أي علم كان: حكماً أو شرعياً، رياضياً أو طبيعياً أو إلهياً، فإنها كلها غذا للنفس وحياة لها في الدنيا والآخرة جميعاً»².

3 - إن يكن ظلم كبير لأخوان الصفاء أن يقال إنهم أنكروا الفلسفة ونكروا لها، فظلم أكبر أن يقال إنهم اتصلوا من الشفق وناصروه العدا. ولا بد للمرء أن يكون قد امتنع عن تصفح رسائلهم ولو مجرد تصفح ليصدر بحقيقتهم مثل هذا الحكم السلي. وبالفعل، إذا كان إخوان الصفاء قد جعلوا الفلسفة «أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة»، فقد جعلوا المنطق، بوصفه أداة الفيلسوف، «أشرف الأدوات»: «اعلم بأن المنطق ميزان الفلسفة، وقد قيل إنه أداة الفيلسوف. وذلك أنه لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة، صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين، وأداة الفيلسوف أشرف الأدوات، لأنه قيل في حدّ الفلسفة إنها التشبه بالآله بحسب الطاقة الإنسانية»³. والواقع أن إخوان الصفاء لم يكتفوا بمثل هذه الإشادة الهائلة بالمنطق من حيث هو أداة بديئة، بل خصصوا لعرضه ولشرح صناعته خمس رسائل بكاملها من رسائلهم الاثنتين والخمسين، وهي على وجه التحديد الرسائل من العاشرة إلى الرابعة عشرة. وقد أقاموا في مقدمتهم العامة موازنة تامة بين الحاجة البديئة إلى المنطق «لتسديد العقل وتنقيته نحو الحقائق ورده عن الزلل والغلط» وبين الحاجة البديئة إلى النحو «لتسديد اللسان وتقويمه

1. المصدر نفسه، المجلد الرابع، ص 167.

2. المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص 338.

3. المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 427.

نحو الصواب ورده عن اللحن، لأن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات مثل نسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ¹. وقد شرح إخوان الصفاء في رسائلهم المنطقية الخمس مقولات أرسطو العشر وتقسيمه للقضايا ونظريته في القياس والبرهان. وقد خصصوا رسائلهم الحادية عشرة لشرح قاطيغوريوس أو كتاب المقولات، والثانية عشرة لشرح بارمانياس أو كتاب العبارة، والثالثة عشرة والرابعة عشرة لشرح أنولوطيلا الأولى وأنولوطيلا الثانية أي كتاب التحليلات بجزءيه القياس والبرهان، فضلاً عن تخصيصهم تاسعة رسائلهم لشرح المدخل إلى صناعة المنطق الفلسفي. أي إيساغوجي فرفوريوس. ولا يتسع المجال هنا بطبيعة الحال لعرض آراء إخوان الصفاء المنطقية، ولكن سنكتفي بأن نلاحظ أنه إذا كان الجاري قد جعل معيار العقلانية في تلك الأزمنة هو الموقف من كتاب أرسطو البرهان، فلنا أن نتساءل كيف قضى بعزل إخوان الصفاء في محجر العرفان وهم الذين جعلوا في النص التالي من برهان أرسطو فيصل التفرقة بين ما هو حق أو باطل في ميزان العقل: «وقد عمل أرسطاطاليس ثلاثة كتب أخرى، وجعلها مقدمات لكتاب البرهان... وإنما جعل غنايه أكثرها بكتاب البرهان لأن البرهان ميزان الحكماء يعرفون به الصدق من الكذب في الأقوال، والصواب من الخطأ في الآراء، والحق من الباطل في الاعتقادات، والخير من الشر في الأفعال، كما يعرف جمهور الناس

1. المصدر نفسه، ص 24 - 25. وفي الواقع، إن إخوان الصفاء في مواردهم هذه بين المنطق كمدد للعقل والنحو كمدد للسان إنما كانوا يكررون شيء الموقف الذي كان يقره الفارابي عندما قال في كتابه إحصاء العلوم: «كل ما يعطينا علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات». ولو كان مؤلف تكوين العقل العربي اطلع على رسائل إخوان الصفاء حقاً لكان يفترض به أن يكيل لهم البناء عليه الذي كانه للفارابي على موازاته هذه بين علم المنطق وعلم النحو.

بالموازين والمكاييل والأذرع تقدير الأشياء الموزونة والمكيّلة والمذروعة إذا اختلفوا في حزرها وتخمينها؛ فهكذا العلماء العارفون بصناعة البرهان يعرفون بها حقائق الأشياء إذا اختلف فيها حَزْرُ العقول وتخمين الرأي، كما يعرف الشعراء العروضيون استواء القوافي وانزحافها، إذا اختلف فيه، بصناعة العروض الذي هو ميزان الشعر¹. ولكن ما هو محض ظلم - وإن يكن كبيراً - لإخوان الصفاء يأخذ بُعْدَ الفضيحة عندما يقال لنا إن تنكرهم المزعوم للمنطق يرجع إلى اعتقادهم بأنه لا يحتاج إليه من الناس سوى «أولئك الذين ما تزال نفوسهم مغمورة في الأجساد»، بينما تستغني عنه أتم الاستغناء «النفوس الفلكية لأنها قد صفت من درن الشهوات الجسمانية». فإن تكن الشواهد التي سقناها حتى الآن من رسائل إخوان الصفاء تنم عن موقف بالغ الإيجابية من الفلسفة والمنطق، وتشهد بآثالي على أن ناقدهم لم يقرأ رسائلهم بتمامها، وإلا ما كان تورط في إصدار مثل ذلك الحكم السلبي على موقفهم من علوم العقل، فإن الشاهد الأخير الذي يربط بين الحاجة إلى المنطق وبين درن الأجساد يشهد على أكثر مما هو عدم قراءة: فنحن هنا أمام سوء قراءة يعز أن تقع على مثيله حتى في أطروحات المبتدئين. وما ذلك لأن إخوان الصفاء لم يقرنوا بين الانغمار في الأجساد وبين الحاجة إلى المنطق، بل لأن المنطق الذي عنوه هنا شيء، لا يمتّ بصلة إلى المنطق بمعناه الفلسفي، بل هو بكل بساطة المنطق اللفظي.

1. رسائل إخوان الصفاء، المجلد الأول، ص 268 - 269. قارن مع تهليل الجاهلي لفتح الفارابي «التاريخي»: «من هنا يجب أن ننظر إلى إرث الفارابي لأهبة البرهان وتأكيده على أنه الموضوع الأساسي والرئيسي في المنطق. وأخيراً إلهام الفارابي على أن «المقصود الأعظم من صناعة المنطق هو الوقوف على البراهين» سجل موقفاً جديداً في تاريخ المنطق منذ أرسطو إلى عهده، موقفاً يستعيد بقوة وإلحاح ما كان مهملًا أو محزوماً من المنطق خلال العهد الهيلنستي: أعني كتاب البرهان (تكوين العقل العربي، ص 244).

أو الكلام وعيارة اللسان. وبما الأمر أن إخوان الصفاء قد ساقهم الطابع الموسوعي لرسائلهم إلى الخوض في حديث علم الاجتماع البشري. وقد توقفوا، في جملة ما توقفوا عنده من مظاهر الاجتماع البشري، عند محطة اللغة. فاللغة هي أداة البشر للتفاهم، وبدونها يستحيل الاجتماع واقعاً وخطاباً. ومن ثم فقد أفردوا فصلاً خاصاً للحديث عن «حاجة الإنسان إلى المنطق»، أي تحديداً «النطق اللفظي»، من حيث «هو أصوات مسموعة لها هجاء، وهي تظهر من اللسان الذي هو عضو الجسد، وممر إلى المسامع من الأذان التي هي أعضاء من أجساد آخر»¹. ونظراً إلى النزعة الفيشاغورية والأفلاطونية المحدثة التي يصدر عنها إخوان الصفاء، والتي تحكمها أصلاً وأساساً ثنائية النفس والجسد، فقد فصلوا «النطق اللفظي» عن «النطق الفكري» وتصوروه «أمراً جسمانياً ظاهراً جلياً محسوساً، وضع بين الناس لكيما يعبر كل إنسان عما في نفسه من المعاني لغيره من الناس السائلين عنه والمخاطبين له»، وذلك على الضد من «النطق الفكري الذي هو أمر روحاني معقول، فهو تصور النفس معاني الأشياء في ذاتها، ورؤيتها لرسوم المحسوسات في جوهرها، وتمييزها لها في فكرتها»². ولو كان الإنسان محض نفس لاستغنى بالنطق الفكري عن النطق اللفظي. وبديهي أن إخوان الصفاء الذين يعتقدون، بحكم من نزعتهم الأفلاطونية المحدثة دوماً، أن الإنسان «حياته من قبل النفس وموته من قبل الجسد»، كانوا يؤثرون لو أنه في استطاع الإنسان أن يتكلم بغير لسان وأن يعبر بغير ألفاظ. ولكن لما كان «اسم الإنسان إنما هو واقع على النفس والجسد جميعاً»³، فقد

1. رسائل إخوان الصفاء، المجلد الأول، ص 392.

2. الموضع نفسه.

3. الموضع نفسه.

تصوروا، في قبالة الإنسان البشري العادي الذي لا يستطيع أن يستغني بلغة النفس التي هي الفكر عن لغة الجسد التي هي اللفظ، إنساناً أعلى من ماهية شبه إلهية، قادراً على أن يتحرر من أسر الجسد والطبيعة، وأن يرقى من «بحر الهيوولي» إلى فلك الكائنات الجوهرية الصافية الشفافة غير المتجسدة، وأن يدخل مع أنداد له و«إخوان» من البشر المتسامين فوق الشرط البشري في حوار فكري وتواصل روحي خالص لا يمر بوساطة اللغة وكدورتها. وبهذا المعنى، وبهذا المعنى وحده، قال إخوان الصفاء بإمكان استغناء «النفوس الفلكية» عن «المنطق»: «واعلم أيها الأخ لو أمكن الناس أن يفهم بعضهم من بعض المعاني التي في أفكار نفوسهم من غير عبارة اللسان، لما احتاجوا إلى الأقاويل التي هي أصوات مسموعة، لأن في استماعها واستفهامها كلفة على الناس من تعليم اللغات وتقويم اللسان والإفصاح والبيان. ولكن لما كانت نفس كل واحد من البشر مغمورة في الجسد، مغطاة بظلمات الجسم، حتى لا ترى واحدة منها الأخرى إلا الهياكل الظاهرة التي هي الأجسام الطويلة العريضة العميقة، ولا يدري ما عند كل واحدة منها من العلوم إلا ما عبر كل إنسان عما في نفسه لغيره من أبناء جنسه، ولا يمكنه ذلك إلا بأدوات وآلات مثل اللسان والشفيتين واستنشاق الهواء، وما شاكلها من الشرائط التي يحتاج الإنسان إليها في إفهامه غيره من العلوم واستفهامه منه. فمن أجل هذا احتيج إلى المنطق اللفظي وتعليمه، والنظر في شرائطه التي يطول الخطاب فيها. فأما النفوس الصافية غير المتجسدة فهي غير محتاجة إلى الكلام والأقاويل في إفهام بعضها بعضاً من العلوم والمعاني التي في الأفكار، وهي النفوس الفلكية، لأنها قد صفت من درن الشهوات الجسمانية، ونجت من بحر الهيوولي وأسر الطبيعة، واستغنت عن الكون مع الأجساد

المظلمة التي في أسفل السافلين وعالم الكون والفساد، وارتفعت إلى أعلى أفق العالم العلوي، وسرت في الجواهر النيرة الشفافة التي هي الكواكب والأفلاك... إذ كانت صافية من الخبث والدغل، وبريدة من الإضممار للنشر، ففرت بالجواهر النيرة والأكر الشفافة التي يتراءى الجزء منها في الكل، والكل يتراءى في الجزء، كما تراءى وجود المرايا المجلاة بعضها في بعض، وكما تراءى وجود الجماعة المتقابلين في عين الواحد منهم، ووجه الواحد في أعين الجميع، فهم غير محتاجين إلى الإخبار عن الإضممار، ولا السؤال عن كتمان الأسرار، لأنهم في الإشراف والأنوار التي هي معدن الأخيار والأبرار»¹.

إن هذه المناقشة الطويلة لموقف الجاهري من إخوان الصفاء لا يمكن أن تستكمل مع ذلك هدفها ما لم نشر إلى أن الضحية الرئيسية لهجوم الجاهري على إخوان الصفاء ليس إخوان الصفاء أنفسهم، بل «تلميذهم» المزعوم ابن سينا. والواقع أن الهجوم على ابن سينا يأخذ طابعاً لا تتردد في وصفه بأنه هلاكي. فهذا السفير الكبير لدولة العقل في الإسلام، الذي أوصل المشاية العربية إلى ذروتها التي ما عاد من الممكن بعدها إلا السعي إلى تجاوزها، يُطرد من قبل ناقد العقل العربي طرداً بالغ العنف إلى غياهب «غابة اللاعقل». وبالفعل، لا يكاد الجاهري يصادر على أن تأثير إخوان الصفاء في ابن سينا واضح «إلى الحد الذي لا يدع مجالاً للشك في أن رسائلهم كانت بالفعل أحد المراجع الأساسية التي اعتمد عليها في تكوينه الفللسفي» حتى ينصرف حالاً إلى فضح «الفلسفة المشرقية السنيوية على حقيقتها» بوصفها «استمراراً» و«إعادة إنتاج» لأيديولوجيا «سبق لها أن أدت دورها التاريخي ولم يعد فيها غير إطارها المعرفي المتخلف»، «هي

1. انظر نفسه، ص 401 - 403.

الأيدولوجيا الإسماعيلية كما نشرتها رسائل إخوان الصفاء»¹.

ولا يتسع المجال هنا للدخول في نقاش للمصادرة التي تجعل من ابن سينا تلميذاً لإخوان الصفاء، ولا للمصادرة التي تجعل من رسائلهم طبعة فلسفية من الأيدولوجيا الإسماعيلية، ولكننا سنكتفي، تأكيداً منا للطابع الهذائي للمحملة على ابن سينا، بإيراد الشواهد التالية:

- «لقد كان ابن سينا، قصد ذلك أم لم يقصد، أكبر مكرس للفكر الغيبي الظلامي في الإسلام»².
- «كان ابن سينا... رغم كل ما أضفى على نفسه وما أضفى عليه من أبهة وجلال، المحدثن الفعلي لم رحلة الجمود والانحطاط»³.
- «إن ابن سينا يبدو من هذه الناحية، وهي أهم من غيرها، لا ذلك الفيلسوف الذي بلغت معه العقلانية الإسلامية أوجها كما يعتقد، بل ذلك الرجل الذي كرس وعمل على تكريس لاعتقالية صميمة في الفكر العربي الإسلامي»⁴.
- «لقد كرس ابن سينا بفلسفته المشرقية اتجاهاً روحانياً غنوصياً كان له أبعد الأثر في ردة الفكر العربي الإسلامي وارتداده من عقلانيته المفتوحة... إلى لاعتقالية ظلامية قاتلة»⁵.
- «الفلسفة المشرقية السنيوية كانت إذن... فلسفة قتلت العقل

1. نحن والفرات، ص 220.

2. المصدر نفسه، ص 211.

3. المصدر نفسه، ص 243.

4. الموضع نفسه.

5. المصدر نفسه، ص 96. وانظر أيضاً ص 227 حيث يكرر القول بالخراف الواحد: «لقد كرس اتجاهاً روحانياً غنوصياً كان له أبعد الأثر في ردة الفكر العربي الإسلامي وارتداده عن عقلانيته المفتوحة... إلى لاعتقالية ظلامية قاتلة».

- والمنطق في الوعي العربي لقرون طويلة»¹.
- «فلسفة ابن سينا هي فلسفة «التحطيم الذاتي»... فلسفة عقل جعل منتهى طموحه تقديم استقالاته»².
 - «ابن سينا يتبنى الهرمسية بكاملها بتصوفها وعلومها السرية السحرية... وفلسفته المشرقية تكرر اللامعقول بمختلف ألوانه وأشكاله»³.

والعجيب في هذا الحكم الأخير، الذي يلقي بكبير فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية في جب الهرمسية، أنه سيطلق بقضه وقضيضه على عدو كبير للفلسفة الإسلامية، ولابن سينا على وجه التعيين، هو صاحب نهافت الفلاسفة. وبالفعل، وكما قيل لنا إن «ابن سينا يتبنى الهرمسية بكاملها»، كذلك سيقال لنا إن الغزالي قد «بنى الفلسفة الدينية الهرمسية بجميع أطروحاتها الأساسية»⁴. وكما قيل لنا إن فلسفة ابن سينا هي «فلسفة عقل جعل منتهى طموحه تقديم استقالاته»، كذلك سيقال لنا: «لقد انتصر «العقل المستقل» في الغزالي على كل نبضات عقله»⁵. بل أكثر من ذلك، فإن ابن سينا نفسه سيكف عن أن يكون عدواً للغزالي ليصير كبير «أساتذته» من «مكرسي العقل المستقل»⁶. وسيقال لنا بكل يقين وطمأنينة: «إذا لم يكن الغزالي قد اطلع على المصادر الهرمسية المباشرة

1. المصدر نفسه، ص 226-227.

2. تكوين العقل العربي، ص 268.

3. المصدر نفسه، ص 266-268.

4. المصدر نفسه، ص 286.

5. المصدر نفسه، ص 289.

6. المصدر نفسه، ص 350.

فلا شك أنه استقى أطروحات «العقل المستقيل» من ابن سينا والباطنية وفلاسفتها¹. وكما أن ابن سينا لم يشفع له كونه مؤلف أكبر موسوعة فلسفية أرسطية في الإسلام، ولعني كتابه الشفاء الذي يقر الجابري نفسه بـ«عظمته»، كذلك لن يشفع للغزالي كونه أول من أدخل المنطق الأرسطي إلى علم الكلام السني. آية ذلك أن الغزالي لم يصف «المشروعية السنية» على المنطق وحده، بل كذلك على التصوف. وبما أنه ليس ثمة شك في اشتراك العرفان الشيعي والعرفان الصوفي في أصل واحد هو الهرمية²، فإن الحرمة التي سيفترقها الغزالي «بتكريسه للهرمية» [اقرأ التصوف] في دائرة البيان ذاتها³ لن تغفر له أبداً: فهو بقلبه لاتجاه التحالفات وبإدخاله شيطان العرفان إلى معسكر البيان قد أسس «أزمة العقل العربي، أزمنة التاريخية»⁴، وهي أزمة مفتوحة إلى اليوم: «هل نحتاج بعد هذا إلى القول بأن انتصار «العقل المستقيل» في الغزالي قد خلف جرحاً عميقاً في العقل العربي ما زال نزيغه يتدفق، وبشكل ملموس، من كثير من «العقول» العربية إلى الآن؟»⁵.

وبحجة أن التصوف جزء من العرفان، وبحجة أن «المنبع الذي كانت جميع التيارات العرفانية في الإسلام تغرف منه هو... الهرمية بالدرجة الأولى»⁶، فإن عملية «سلخ جلد» حقيقية مستنظم لجميع متصوفة الإسلام، سواء منهم أصحاب الحلول أو أصحاب التجلي، أصحاب

1. المصدر نفسه، ص 286.

2. المصدر نفسه، ص 279.

3. المصدر نفسه، ص 268.

4. المصدر نفسه.

5. المصدر نفسه، ص 290.

6. بنية العقل العربي، ص 282.

وحدة الوجود أو أصحاب وحدة الشهود، أصحاب الاتحاد أو أصحاب الفناء. وسيجري التركيز بوجه خاص على التصوف النظري، سواء أكان سنياً أم شيعياً، لأنه في «الجانب النظري» على وجه التحديد يتجلى مدى ارتباط التصوف الإسلامي بالتصوف الهيرمسي و«مدى تنوع أشكال حضور الهرمسية في الفكر العربي ومدى تغلغلها في مختلف قطاعاته»¹. وفي هذه العملية الواسعة النطاق لمطاردة سحرة الإسلام الذين هم المتصوفة سيكون ممثلو التصوف السني هم المطلوبون جلودهم أكثر من غيرهم لأنهم هم الذين تصدوا المهمة «تحقيق المصالحة بين البيان والعرفان». وعلى رأس هؤلاء يقف، بطبيعة الحال، الحارث بن أسد المحاسبي (ت 243 هـ) لا لأنه أستاذ الغزالي فحسب، بل لأنه كان أول من برر، من موقع «التمسك بالمعقول الديني العربي كما يقرره الكتاب والسنة»، مسعى الانتقال «من البيان كما كان يمارسه ويفتنه الفقهاء والمتكلمون إلى العرفان كما كان يمارسه المتصوفة»². ومع أن المحاسبي يحتل موقعاً مميزاً في التاريخ الفكري للإسلام باعتباره أول من وضع من «أهل السنة والجماعة» كتاباً في مائة العقل محققاً بذلك، في أرجح الظن، سبقاً على الكندي نفسه ورسائله في العقل، فإن الجابري سيسجل عليه، على العكس، ويقدر كبير من الظلم، أنه كان أول من حاول «أن يعطي لـ«العقل» معنى عرفانياً بالاعتماد على الكتاب والسنة»³. والدليل الوحيد الذي يسوقه الجابري على هذا «المعنى العرفاني» المزعوم تعريف المحاسبي للعقل بأنه «غريزة» وضعها الله في الإنسان ليعقل عنه. والحال

1. تكوين العقل العربي، ص 212 - 213.

2. المصدر نفسه، ص 276.

3. المصدر نفسه، ص 277.

أن ما يغيب عن الجابري أو ما يغيبه الجابري هو أن ذلك التعريف هو تعريف أحمد بن حنبل تحديداً، وأهل السنة والجماعة إجمالاً، إذ على أساسه أرادوا تمييز «العقل الإسلامي» عن «العقل الكوني» اليوناني أو «العقل الفعال» أو «العقل الجوهر» الذي قال به الفلاسفة¹.

وبعد المحاسبي يأتي دور الكلاباذي (ت 380 هـ)، «الفقيه الخنفي» وصاحب «أقدم وأهم» محاولة «للمصاحبة بين البيان والعرفان الصوفي»، والذي يمثل كتابه التعرف لمذهب أهل التصوف «فتوى فقهية ذكية لإدخال التصوف في دائرة «الخلال»، بل في دائرة «المستحب» من وجهة نظر أكثر أهل السنة تشدداً»².

ويليهما كل من أبي طالب المكي (ت 386 هـ)، مؤلف قوت القلوب، وأبي نصر السراج الطوسي (ت 378 هـ)، مؤلف اللمع الذي «كان معاصراً للكلاباذي وعمل مثله على التماس المشروعية «السنية» للتصوف»³. ثم يلي الاثنين أبو عبد الرحمن السلمي (ت 412 هـ) صاحب كتاب طبقات الصوفية وكتاب تاريخ أهل الصفة، والذي «كان أستاذاً لعدد كبير من رجالات التصوف في القرن الخامس الهجري، ومن أبرز تلامذته أبو سعيد بن أبي الخير (357 - 440 هـ) الصوفي الفارسي الشهير الذي نال «الخزقة الأولى» على يديه، وأبو القاسم القشيري (376 - 465 هـ) الذي ألف سنة 437 هـ رسالته الشهيرة والمعروفة باسمه والتي «رسم» فيها محاولة

1. انظر، على سبيل المثال، في بيان الاختلاف بين أهل السنة والجماعة وبين الفلاسفة في تحديد معنى العقل، أغريزة هو أم جوهر، في دراسة د. رضوان السيد، عن العقل والدولة في الإسلام المنشورة في كتابه الأمة والجماعة والسلطة مصدر آف الذكر. وانظر كذلك تقديم د. حسين القوتلي لكتابي مائة العقل وفهم القرآن، للمحاسبي، دار الكندي، الطبعة الثالثة، بيروت 1982.

2. تكوين العقل العربي، ص 278 - 279.

3. المصدر نفسه، ص 279.

أن ما يغيب عن الجاهري أو ما يغيبه الجاهري هو أن ذلك التعريف هو تعريف أحمد بن حنبل تحديداً، وأهل السنة والجماعة إجمالاً، إذ على أساسه أرادوا تمييز «العقل الإسلامي» عن «العقل الكوني» اليوناني أو «العقل الفعال» أو «العقل الجوهر» الذي قال به الفلاسفة.

وبعد المحاسبي يأتي دور الكللاباذي (ت 380 هـ)، «الفقيه الحنفي» وصاحب «أقدم وأهم» محاولة «للمصالحة بين البيان والعرفان الصوفي»، والذي يمثل كتابه التعرف لمذهب أهل التصوف «فتوى فقهية ذكية لإدخال التصوف في دائرة «الحلال»، بل في دائرة «المستحب» من وجهة نظر أكثر أهل السنة تشدداً»².

ويليهما كل من أبي طالب المكي (ت 386 هـ)، مؤلف قوت القلوب، وأبي نصر السراج الطوسي (ت 378 هـ)، مؤلف اللمع الذي «كان معاصراً للكللاباذي وعمل مثله على التماس المشروعية «السنية» للتصوف»³. ثم يلي الاثنين أبو عبد الرحمن السلمي (ت 412 هـ) صاحب كتاب طبقات الصوفية وكتاب تاريخ أهل الصفة، والذي «كان أستاذاً لعدد كبير من رجالات التصوف في القرن الخامس الهجري، ومن أبرز تلامذته أبو سعيد بن أبي الخير (357 - 440 هـ) الصوفي الفارسي الشهير الذي نال «الخزقة الأولى» على يديه، وأبو القاسم القشيري (376 - 465 هـ) الذي ألف سنة 437 هـ رسالته الشهيرة والمعروفة باسمه والتي «رسم» فيها محاولة

1. انظر، على سبيل المثال، في بيان الاختلاف بين أهل السنة والجماعة وبين الفلاسفة في تحديد معنى العقل. أغريزة هو أم جوهر، في دراسة د. رضوان السيد عن العقل والفولة في الإسلام المنشورة في كتابه الأمة والجماعة والسلطة مصدر آلف الذكر. وانظر كذلك تقديم د. حسين القوتلي لكتاني مائة العقل وفهم القرآن، للمحاسبي، دار الكتاب، الطبعة الثالثة، بيروت 1982.

2. تكوين العقل العربي، ص 278 - 279.

3. المصدر نفسه، ص 279.

الكلاباذي والسراج، فأصبحت بذلك المشروعية السنوية للعرفان الصوفي قضية منتهية». [يتعين علينا أن نفتح قوسين لنشير إلى أن الجابري يتركب هنا خطأ شنيعاً، إذ إن من أسهم في تأمين «المشروعية السنوية» للتصوف ليس «الصوفي الفارسي الشهير» أبا سعيد بن أبي الخير الذي كان صديقاً ومراسلاً لابن سينا، وإليه وجه هذا الأخير رسالته المشهورة في «معنى الزيارة»، بل هو «أبو سعيد» آخر، هو المعروف باسم شيخ الشيوخ أبي سعيد (أبو أبي سعد) الصوفي النيسابوري الذي يقول ابن الأثير في الكامل في التاريخ إن وفاته كانت في ربيع الآخر من سنة 480 هـ، والذي يقول الطرطوشي في سراج الملوك إنه هو من «خط المدرسة النظامية وبنائها أحسن بنيان» لحساب نظام الملك. ومن غير الممكن أن يكون «أبو سعيد بن أبي الخير المشار إليه آنفاً»، كما يضيف الجابري القول، هو من «قائد حركة صوفية واسعة النطاق في إقليم خراسان، وخصوصاً على عهد السلاجقة الذين فسحوا المجال للمتصوفة ليعملوا كحزب منظم مهمته «تأطير الجماهير» روحياً، وبالتالي سياسياً»، وذلك لأنه، على نغاليه عن صراعات عصره المذهبية، قد توفي سنة 440 هـ، بينما لم يأت السلاجقة أنفسهم إلى الحكم إلا سنة 447 هـ. وما دام الجابري يحيل في شاهده القارئ إلى سراج الملوك للطرطوشي، فلنذكر أن الطرطوشي لا يأتي أبداً بذكر لأبي سعيد بن أبي الخير، بل يتحدث فقط عن «أبي سعيد الصوفي» الذي بنى بالأموال التي جناها من بناء النظامية «الرباطات للصوفية واشترى الضياع والخانات والبساتين والدور، وأوقف جميع ذلك على الصوفية، فالصوفية إلى يومنا هذا في رباط أبي سعد الصوفي وفي أوقافه يتقلبون»¹].

1. الطرطوشي: سراج الملوك، مصدر آلف الذكر، ص 181.

وإذا كان هذا هو حكم «المعتدلين» السنيين من المتصوفة، فماذا سيكون حكم غلاتهم من الإشراقيين والباطنية وأصحاب الحلول؟ فالجنيد (ت 297هـ)، الذي يدرجه الجاهري في عداد القائلين بـ «وحدة الشهود» - وهم أقل تطرفاً من القائلين بـ «وحدة الوجود» - قد تبنى «في التوحيد والنفس وطبيعتها ومصدرها ومصيرها آراء هرمية تماماً»، وهذا «على الرغم من أنه حرص بنفسه على الفصل بين تصوفه السني وتصوف الآخرين «الملاحدة» «الزنادقة»¹. وأما الخلاج (ت 309هـ)، زعيم أصحاب الحلول، فيمثل من «التصوف الهرمسي» الصنف الذي يطلق عليه اسم «التصوف بالانكفاء على الذات». وهو يصرح بـ «استقالة العقل» ويؤكددها، و«يرى أن الرياضة والمجاهدات الصوفية تكشف للإنسان عن الصورة الإلهية فيه طبقاً للقول المأثور: «خلق الله آدم على صورته»، وهي عبارة هرمية سبق أن تعرفنا عليها في الفصل السابق². وبعد الجنيد والخلاج «سيتوغل المتصوفة بعيداً في أعماق الهرمية وعقيدتها «الباطنية» ليربطوا نظرياتهم الصوفية بالعلوم السرية الهرمية من كيمياء وحلسمات وعلم أسرار الحروف»³. ولن يتردد

1. تكوين العقل العربي، ص 207.

2. انظر نفسه، ص 208، وبالفعل، كان الجاهري في الصفحة 208 من كتابه قد قال «معلوم أن الفلسفة الدينية الهرمية تقول بأن «الله خلق الإنسان على صورته، أي على صورة الله نفسه». والمعجب، الذي لا يحتاج إلى تعليق، أن الجاهري يصر على «هرمية» هذا «القول المأثور» بل على اعتباره معياراً «نهزمس» القائلين به، على الرغم من أنه، في الأساس، عبارة توراتية، وعلى الرغم من أنني التزم للفلسفة الدينية المسيحية له، وعلى الرغم من أنها - وهذا هو الأهم - من أن هذا القول بصيغته: «خلق الله آدم على صورته» و«خلق الله الإنسان على صورته» هو حديث شريف مروي بلسان النبي. وقد استشهد به ابن رشد نفسه في كتابه منهاج الأدلة مرّتين، فلم لا «نهزمسه»؟

3. تكوين العقل العربي، ص 210.

الجباري في القول: «لقد تعمق التصوف «الإسلامي» في بحر الهرمية فأمرسى هرمياً تماماً»¹. وفي طليعة هؤلاء الغارقين السهروردي وابن عربي اللذان بلغت معهما «العرفانية في الإسلام قمة أوجها»². ويزيد في فداحة جرم هذين «الباطنيين الإشرقيين» أنهما هما اللذان طوروا المشروع السينوي «الهرمي» إلى نهاياته القصوى، لأنه «إذا كانت بعض مظاهر الخطاب السينوي تخفي العمق الهرمي الغنوصي الذي يؤسسه، فإن الآثار العرفانية الباطنية والإشراقية التي عرفت من مؤلفات الشيخ الرئيس كعرفانية ابن عربي وإشراقية السهروردي ستكون التعبير المطابق، الحقيقي والتاريخي، عن هذا الطابع اللاعقلاني في السينوية»³. ويزيد أيضاً في فداحة جرم هذين المقاولين للمشروع السينوي أنهما هما اللذان نقلوا بالتكاثف والتضامن مع الغزالي، جرثومة اللاعقلانية إلى حصن العقلانية الحصين الذي هو المغرب. فعلى هذا النحو «انتصر العقل المستقبل في المشرق والمغرب، وأصبحت «الكلمة - المعرفة» لأتباع وتلامذة ابن عربي والسهروردي وتصوفهما الإشرافي الموغل في أعماق الهرمية، بينما أصبحت «الكلمة - السلطة» لمشايخ الطرق الصوفية التي كانت تشكل في كل بقعة من العالم العربي والإسلامي دولة داخل دولة: دولة «العقل المستقيل» داخل دولة بل دول عصر الانحطاط، عصر القرون الوسطى الإسلامية»⁴.

1. المصدر نفسه، ص 211، والتسويد من الجباري. وسلاحظ أيضاً أن الجباري وضع التعت «الإسلامي» بين مزدوجين تشكيكاً منه في أصالة التصوف في الإسلام، ودعماً له، ضمناً، بدمغة الاستيراد الأجنبي.

2. بنية العقل العربي، ص 282.

3. المصدر نفسه، ص 496.

4. تكوين العقل العربي، ص 325.

هكذا يكون مشروع نقد العقل العربي قد جاء يكرر في محتتم القرن العشرين المشروع الذي كان قد حاوله الإمام البغدادي في القرن الخامس الهجري لكتابة الفرق بين الفرق وبيان «الفرقة الناجية» من سائر «الفرق الضالة». وبالفعل، ومن خلال مفهوم فضفاض غير مدقق علمياً ولا تاريخياً هو مفهوم الهرمسية، أو «الشورباء الهرمسية» كما نؤثر أن نقول بالنظر إلى الكثرة السديمية من العناصر الداخلة في تركيبه بصفة مرادفات من غنوصية ومانوية وصابئية وعرفانية وباطنية وإشراقية وفيثاغورية وأفلاطونية وأفلاطونية محدثة، استطاع الجاهري عملياً «تكفير» و«تبديع» كثرة من فرق الكلام ومعظم فرق الفلسفة وجميع فرق التصوف بلا استثناء في الإسلام. والتماهي مع دور البغدادي لا يقف عند هذا الحد. فتماماً كما تصدى صاحب مشروع الفرق بين الفرق في ختام كتابه لـ «بيان أوصاف الفرقة الناجية وتحقيق النجاة لها وبيان محاسنها»، كذلك يتصدى صاحب مشروع نقد العقل العربي في الصفحات الأخيرة من كتابه لتحديد هوية الفرقة الوحيدة التي كتبت لها النجاة من الفرق في بحر الهرمسية، ألا هي - ويا للمصادفة! - الفرقة المغربية / الأندلسية. يقول الجاهري: «باستثناء التجربة الأندلسية التي كانت مؤهلة حقاً لطرق آفاق جديدة بسبب ما حققت من «قطيعة» مع علم الكلام وإشكالياته، ومع الفلسفة السنيوية وميولاتها الإشراقية، وأيضاً مع المذاهب الفقهية وقياساتها، باستثناء هذه التجربة التي سرعان ما اختفت

1. عبد القادر بن طاهر البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، طبعة دار الآفاق الجديدة [منسوبة تحقيقها إلى «لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، ومصورة في الواقع عن طبعة مطبعة المعارف، مصر، 1128هـ/1910م، تحقيق محمد بدر]، بيروت 1987، ص 299.

2. إشارة إلى طاعرية ابن حزم الذي رفض القياس والاجتهاد وقال بالنقض المطلق.

فلم يتردد لها أي صدى داخل الثقافة العربية، فإن الزمن الثقافي العربي قد ظل هو هو منذ عصر التدوين، يجتر نفسه ويتموج في ذات اللحظة حتى انتهى به الأمر إلى الركود... إلى الجمود على التقليد في كافة الميادين¹. وهذا «الاستثناء» ليس كما قد يخطر للبال محض جرة قلم، بل هو أمر بنيوي يحدد كل الوجهة الغائية لمشروع نقد العقل العربي. وهو استثناء انفصال، لا استثناء اتصال. استثناء لا يشذ عن القاعدة، بل يلغيها، يقطع معها، ليبدأ من نقطة الصفر بداية جديدة مطلق الجدة: «إن الأمر يتعلق فعلاً بلحظة جديدة تماماً في تاريخ الفكر العربي»، «لحظة تميزت بنقد الأساس الاستعماري الذي قام عليه الحقل المعرفي البياني منذ عصر التدوين» وقادها «تيار التجديد في الأندلس والمغرب» على أساس «منطلقات منهجية وتصورية أخرى» ووفق «نظرة كانت جديدة تماماً ليس على الفكر البياني وحده، بل على الفكر الإنساني بإطلاق»².

وإن تكن الفلسفة هي أعلى أشكال التعبير عن العقل، فلا غرو أن تتخذ تلك البداية الجديدة شكل ثورة فلسفية دشنها ابن باجة وأنجزها ابن رشد. ولكن كما في كل بداية جديدة كان على الفلسفة العربية الإسلامية، في إعادة تأسيسها لنفسها، أن تسلك أولاً طريق الهجرة. فما دامت الفلسفة - وقد أوصلها ابن سينا إلى قمة «اللاعقلانية» أو زج بها بالأحرى في قاع «الظلامية» - قد «فشلت في تحقيق حلمها في المشرق»، فقد بات «عليها الآن أن تبدأ من الصفر في المغرب»³. وبعبارة أخرى، ما كان للفلسفة أن «تواصل نضالها من أجل القضية

1. تكوين العقل العربي، ص ٦١٤.

2. بنية العقل العربي، ص ٦٦٩.

3. نحن والتراث، ص ٩٨.

نفسها، قضية العقل والعقلانية»، إلا «بعد أن تعيد طرحها من جديد، بمنهج جديد وفي آفاق جديدة». وما كان لها أن تفعل ذلك إلا إذا وثت وجهها «شطر المغرب العربي... وقطعت مع إشكالية المشاركة لتتبنى إشكالية المغاربة (في المغرب الأقصى والأندلس خاصة)». وإنما في «المغرب والأندلس» تحديداً «بدأت الفلسفة العربية تستعيد وعيها بذاتها»، رافضة «الطريق الذي سلكه بها فلاسفة المشرق»، وبإدانة «بداية جديدة فعلاً»، بداية قابلة لأن تُرفع مع ابن باجة الذي أعرض عن «الفلسفة المشرقية السنيوية» إلى «مستوى القطيعة الإستمولوجية»، وقابلة لأن تطور مع ابن رشد إلى قطيعة تاريخية حقيقية مع «الروح السنيوية المشرقية الغنوصية الظلامية»¹.

وإذا كان الضد بالعدد يعرف، فإن الضدية التي يقيمها الجاهري بين «المدرسة الفلسفية المشرقية» و«المدرسة الفلسفية المغربية» ذات طابع مالوي، إذ إنها أدخلت في باب التقييم منها في باب التعريف، والطباقية التي تنطق بها هي طباقية تبخيس وتضمن وتنزع إلى أربع ثنائيات:

1 - المدرسة المشرقية «إشراقية» بينما المدرسة المغربية «برهانية».

2 - المدرسة المشرقية «غيبية»، بينما المدرسة المغربية «علمية»: «إن الفلسفة العربية الإسلامية في المشرق كانت لاهوتية الإستمولوجي والاتجاه، بسبب استغراقها في إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، وإن الفلسفة العربية في المغرب والأندلس كانت... علمية الإستمولوجي، علمانية الاتجاه، بفعل تحررها من تلك الإشكالية»².

1. المصدر نفسه، ص 17، والشوهد من الجاهري.

2. المصدر نفسه، ص 12 و 75.

3. المصدر نفسه، ص 243.

4. المصدر نفسه، ص 12. ونحن هالين ندخل في مناقشة لمضمون الشواهد. ولكن يبدو

3 - المدرسة المشرقية «دينية»، بينما المدرسة المغربية «علمانية»: «إن ظهور هذه الفلسفة [العلمية البرهانية] في الأندلس قد جاء في سياق يختلف تماماً عن السياق الذي ظهرت فيه الفلسفة في المشرق، سواء منها فلسفة الإسماعيلية أو فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا. إننا نعلم أن الفلسفة في المشرق قد نشأت وتنفست في مجال وسياق ديني خاص. نعني بذلك السياق الذي هيمن عليه علم الكلام بإشكاليته الرئيسية: التوفيق بين النقل والعقل، ومهمته الأساسية: الدفاع عن العقائد الإيمانية بالحجج العقلية... (أما) الفلسفة في الأندلس... فقد نشأت بعيداً عن إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، الإشكالية المركزية في الفكر النظري بالشرق كلاً وفلسفة. إن الأمر يتعلق إذن ببداية جديدة، بل بانطلاقة جديدة تختلف نوعياً عن الانطلاقة التي عرفتها الفلسفة في المشرق. نقول «تختلف نوعياً» ونحن نعني ما نقول. ذلك لأنه إذا كانت الفلسفة في المشرق قد تأسست على علم الكلام... فإن الفلسفة في الأندلس، فلسفة ابن باجة وابن طفيل وابن رشد، قد تأسست على العلم، على

لنا أن الوضعية إلى حد ما معكوسة. فبدون أن نزع أن الفلسفة في المشرق كانت متحررة من إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، فإننا نعتقد أن الفلسفة في المغرب كانت، على كل حال، أكثر غرقاً في هذه الإشكالية من أختها الفلسفية المشرقية، وذلك بدءاً من ابن طفيل الذي يقدم بطله حي بن يقظان نموذجاً مكتملاً لإمكانية لقاء العقل والنقل ولضرورة هذا اللقاء، وانتهاءً بابن رشد الذي كتب على وجه التحديد، انطلاقاً من فرضيته بأن «الحق لا يضاد الحق»، كتابه «الكلامي»: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.

1. سنلاحظ هنا أن التمايز الكبير الذي كان الجابري قد أقامه بين الكندي «العقلاني» وابن سينا «الإعقلاني» قد اعصى ليلتقي الاثنان، مع شطري الفارابي اللذين عادتا على هذا النحو إلى الانقسام، في غابة الفلسفة المشرقية التي لا يعود ثمة من مجال، يحكم سديتها اللاهوتية، للتمييز بين أشجارها.

الرياضيات والمنطق، مما سيجعل منها فلسفة علمية علمانية»¹.

4 - المدرسة المشرقية، بحكم لاهوتيتها، ماضوية، بينما المدرسة المغربية، بحكم علمانيتها، مستقبلية: «إذن لقد كانت الفلسفة في المشرق متجهة إلى الوراء. لقد استعملت العقل لإضفاء نوع من المعقولية على ما هو «لاعقلي»، على نزعتها التصوفية. ومن هنا اكتست طابع «الفلسفة الدينية». أما الفلسفة المغربية - الأندلسية، وفي المقام الأول فلسفة ابن رشد، فلقد كانت فلسفة مستقبلية على الرغم من ارتباطها بأرسطو». فالفكر الرشدي كان أقرب إلى فكر عصر النهضة في أوروبا منه إلى فكر ابن سينا»، و«نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة قد تكون أثرت بكيفية أو بأخرى في رواد العلمانية في أوروبا»².

وهذه النقطة الأخيرة تحتاج إلى وقفة. فالجاري يغلو في المعارضة بين «ماضوية» ابن سينا المشرقي و«مستقبلية» ابن رشد المغربي إلى درجة يرفع معها هذه المعارضة إلى مستوى «المفتاح التاريخي» الذي يمكن

1. المصدر نفسه، ص 249 - 250. وسلاحظ هنا أن «العلمانية» كانت في حيز موضع تمييز عالٍ من قبل مؤلف نحن والفرات. وبالفعل، فقد أكد مراراً في دراسته عن ظهور الفلسفة في المغرب والأندلس على «الاتجاه العلماني» لهذه الفلسفة، ولا سيما منها فلسفة ابن باجة التي ميزت به «تحررها التام من إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة». ومع أنه أبدى حرصاً على عدم التضخيم من «حجم مضمون هذه الكلمة (كلمة «علمانية») حتى لا تلبسها لباسها المعاصر» فقد أضاف القول: «إن هذا يجب أن لا يمنعنا من إبراز أهمية هذا الاتجاه «العلماني» في خطاب ابن باجة، بل في خطاب المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس. ذلك أن فلسفة «علمانية» بهذا المعنى في «القرون الوسطى» تخرج عن دائرة «فلسفة القرون الوسطى» وتجاوزها. سواء منها الفلسفة العربية الإسلامية أو الفلسفة المسيحية» (ص 274). ذلك كان موقف الحائري من «العلمانية» يوم أصدر في عام 1974 الطبعة الأولى من كتابه نحن والفرات. فإذن مع موقفه بعد عقد واحد بالضبط حينما طالب على صفحات «اليوم السابع» عام 1999 بسحب كلمة «العلمانية» من قاموس الفكر العربي.

2. المصدر نفسه، ص 358 - 359.

به - وبه وحده - تفسير سر تأخر الشرق وتقدم الغرب: «لقد ميزنا بين الحظنتين... اللحظة الأولى هي لحظة حلم الفارابي كما عاشه ابن سينا، واللحظة الثانية هي لحظة حلم ابن باجة كما طوره ابن رشد... وما تبقى من تراثنا لا يمكن أن يكون منتمياً إلى اللحظة الأولى لأن اللحظة الثانية الأغنيا تاريخياً. والتاريخ يؤكد ذلك، فكل من عاش أو يعيش لحظة ابن سينا بعد ابن رشد إما قضى أو يقضي حياته (الفكرية) خارج التاريخ. وبالفعل قضينا نحن العرب حياتنا بعد ابن رشد خارج التاريخ (في جمود وانحطاط) لأننا تمسكنا بلحظة ابن سينا بعد أن «أدخلها» الغزالي في الإسلام، وعاش الأوروبيون التاريخ الذي خرجنا منه لأنهم أخذوا منا ابن رشد فعاثوا لحظته وما زالوا يفعلون»¹.

وإذا أخذنا في الاعتبار أن «لحظة ابن رشد» قابلة للتמיד إلى ما قبلها لتشمل، بالإضافة إلى ابن طفيل، وابن باجة، فقيهاً مثل ابن حزم الذي عاش ومات قبل ابن رشد بقرن ونصف قرن من الزمن، وقابلة للتמיד إلى ما بعدها لتشمل مؤرخاً مثل ابن خلدون وقيهاً مثل الشافعي اللذين عاشا وماتا بعد ابن رشد بأكثر من قرنين من الزمن، فإن لحظة ابن رشد تكف عن أن تكون لحظة فردية لتولف مشروعاً جماعياً يطلق عليه الجابري اسم «المشروع الثقافي الأندلسي - المغربي». وهذا المشروع يتطابق زمانياً وأيديولوجياً مع «الثورة الثقافية التي دشنها ابن تومرت وواصلها خلفاؤه (الموحدون) من بعده»، وهي ثورة ما كانت ترمي

1. المصدر نفسه، ص 70 - 71. وهنا أيضاً نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نلاحظ أن ابن رشد الذي أخذت به أوروبا هو ابن رشد اللاتيني، وهذا لا يتطابق قسماته مع ابن رشد العربي - الإسلامي المغربي - الأندلسي. أضف إلى ذلك أنه مهما يكن دور ابن رشد في تكوين أوروبا عظيمًا، فإن أوروبا ما زالت نهضتها وحدانيتها إلا بالقطعة معه ومع «المعلم الأول» نفسه، أي أرسطو كما تأوله العصر الوسيط.

إلى إرساء «أيديولوجيا عقلانية الطابع» فحسب، ولا إلى «قراءة جديدة للنصوص الدينية تقطع مع المذاهب القائمة التي ابتعدت بفروعها المتسلسلة عن الأصول الأولى، وتفتح المجال لقيام حركة عقلانية نقدية جديدة» فحسب، بل كانت ترمي أيضاً وأساساً - من خلال شعارها: «نہذ التقليد والعودة إلى الأصول» - إلى «الكف عن تقليد المشاركة» وإلى «تأسيس ثقافة أصيلة مستقلة عن ثقافة أهل المشرق». وهكذا، وبعد أن كان التركيز، كل التركيز، حتى الآن، على «حقيقة أساسية، حقيقة استقلال المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس استقلالاً تاماً عن زميلتها في المشرق»، فإن ما سيجري التوكيد عليه، بعد ربط هذه المدرسة الفلسفية ذات الاتجاه «العقلاني النقدي الواقعي» بـ«الثورة الثقافية» الموحدية، هو الاستقلال التام لكل ثقافة المغرب، وتصور هذا الاستقلال وتصويره على أنه «حرب انفصال» ثقافية خاصها فلاسفة المغرب وفقهاؤه ونحائه ومؤرخوه «في اتجاه واحد»، اتجاه رد بضاعة المشرق إلى المشرق: في الفقه مع ابن حزم الظاهري، وفي النحو مع ابن مضاء القرطبي، وفي التوحيد («الكلام») مع ابن تومرت، وفي الفلسفة مع ابن رشد².

1. المصدر نفسه، ص 97 و 99 و 361.

2. المصدر نفسه، ص 66 و 68 و 69. وبالمقارنة، يعرف الجابري في موضع آخر بأن فكرة «الثورة على المشرق» إنما قبضها عن شوقي صيف الذي كان قد قال في نقديته لكتاب «الرد على الحافة» أن مؤلفه ابن مضاء القرطبي أراد «أن يرد به نحو المشرق إلى المشرق» مما شيا مع خطة الخليفة الموحي يعقوب الذي أمر «بإحراق كتب المذاهب الأربعة، بريد بذلك أن يرد فقه المشرق إلى المشرق». ولكن ما كان عند شوقي صيف مجرد مخاطرة عابرة أو صورة عابرة أملاًها سياق النص يتحول عند الجابري إلى مفهوم مؤسس تأسيساً نظرياً كاملاً، ومؤسس بدوره لاستراتيجية ثقافية شاملة تقوم على «القطيعة». وعلى هذا النحو يصيف الجابري «تنبيهاً لصورة» شوقي صيف: «والمثل ألف ابن رشد كتابه نهافت نهافت بريد به أن يرد فلسفة المشرق إلى المشرق، وكتابه الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة بريد به أن يرد «كلام» المشرق

وإنما استمراراً لهذه الحرب، وتعميماً لها من ماضي الثقافة العربية الإسلامية إلى مستقبلها، يصمم الجابري في نهاية مشروعه لنقد العقل العربي استراتيجية «نهضوية» تتمحور هي الأخرى حول الصراع المغربي - المشرقي المفترض، وترهن تحديث العقل العربي لا بخوض «معركة حاسمة» وإنجاز «قطيعة تامة ونهائية مع الروح السيئانية المشرقية»؛ فحسب، بل بانضواء «المشرق» نفسه - بعد رد بضاعته إليه - تحت لواء «المغرب»: «إن ما نشده اليوم من تحديث للعقل العربي وتحديد للفكر الإسلامي يتوقف ليس فقط على مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية والمنهجية المعاصرة... بل أيضاً، ولرعا بالدرجة الأولى، يتوقف على مدى قدرتنا على استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون... إنه باستعادة العقلانية النقدية التي دشت خطاباً جديداً في الأندلس والمغرب مع ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون، وبها وحدها، يمكن إعادة تأسيس» بنية العقل العربي من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، مما يسمح بتوفير الشروط الضرورية لتدشين عصر تدوين جديد في هذه الثقافة»¹.

إلى المشرق» (المصدر نفسه، ص 47). والواقع أن شوقي ضيف والجابري يفترون كلاهما خطأ مزدوجاً: فليس صحيحاً أولاً أن الخليفة الموحدي أباً يوسف يعقوب أمر بإحراق كتب المذاهب الأربعة، وإنما الصحيح أنه أمر بإحراق كتب الفروع في الفقه دون كتب الأصول ممسحاً مع العقيدة التومنية الداعية إلى «العودة إلى الأصول» أي إلى النصوص وفنن النصوص (وإلى هذه الظاهرية ترد في الواقع «الثورة الثقافية» الموحدية المزعومة)²، وليس صحيحاً ثانياً أن الخليفة الموحدي يعقوب أراد أن «يرد فقه المشرق إلى المشرق» لأن من جملة كتب الفروع التي أمر بإحراقها «مدونة» سحنون و«واضحة» ابن حبيب ونوافذ ابن أبي زيد القيرواني وتهذيب الرادعي، وهي كلها من شاح المدرسة الفقهية المالكية المغربية.

1. انظر نفسه، ص 72.

2. بنية العقل العربي، ص 66. والتسويد منا.

وإذ يحول الجاهري على هذا النحو «حرب الانفصال» إلى حرب «إعادة توحيد» - تحت لواء المنتصر بطبيعة الحال - فإنه لا يمل من إعادة التوكيد: «نعود فنؤكد على أن ما تبقى من تراثنا الفكري الاجتهادي قابلاً لأن يستظم فيه في عملية التجديد والتحديث المطلوبة هي تلك الجوانب التي أبرزناها في المشروع الثقافي الأندلسي»¹.

والجاهري يطعن بعد ذلك «المشرق» إلى أنه لن يكون، وإن الهزم في الحرب، خاسراً في إعادة التوحيد: فهو إن يكن قد صدرت اللاعقلانية إلى «المغرب»²، فإن «المغرب» لن يصدر إليه بالمقابل سوى «العقلانية» خالصة. بل أكثر من ذلك، فإن «المشرق»، في طغيانه الثقافي بالأمس على «المغرب»، قد أدنى في نهاية المطاف إلى «تشرق» هذا الأخير ووقوعه بدور تحت سلطان «العقل المستقبل»؛ أما «المغرب» بالمقابل فإنه، بتوريده «النزعة العقلانية النقدية» إلى «المشرق»، سينادي على العكس إلى «تغريبه»، أي تحريره من السلطات المعرفية التقليدية التي تحكم تفكيره، وإدخاله في المجال العقلي للحدثة الأوروبية، على اعتبار أن «الانتظام الواعي» في فكر أقطاب المشروع الثقافي الأندلسي - المغربي يعني تبني طريقتهم في التفكير، تلك الطريقة «العقلانية»، «النقدية»، التي «تقطع» مع النظام المعرفي للثقافة العربية الإسلامية بصيغتها المشرقية المحكومة به «سلطة اللفظ وسلطة الأصل وسلطة التجويز» وبآلية «قياس الغائب على الشاهد»، وبني «مبدأ السببية» و«إنكار الطبايع»، وبالقول «بالمناسبة والعادة»، إلخ، والتي

1. المصدر نفسه، ص 586.

2. لمحول الجاهري في حوار أجرته معه مجلة «الثقافة الجديدة» المغربية في العدد 11، عام 1981: «المغرب، نهضته ومصانئها آتية من المشرق: فاللاعقلانية، مثلاً، لم تكن في المغرب، وإنما آتية من خلال كتب صدرت في المشرق في إطار صراعات مثرفية خاصة» (القول والحدثة، ص 296).

توظف حسب مقتضيات «التفكير العلمي البرهاني»، وبالمضادة مع النظام المعرفي المشرقي، «جملة من المبادئ والمفاهيم والإجراءات المعرفية»، قوامها «الاستنتاج والاستقراء والكليات والمقاصد»، وهي «مفاهيم تشكل، مع مبدأ السببية، بنية عقلية أخرى هي ذات البنية التي قام عليها الفكر الحديث في أوروبا ولا زالت تؤسس التفكير العلمي إلى اليوم»¹.

والواقع أن قدر هذا «الاتجاه العقلاني النقدي» كان الانتقال إلى أوروبا مع تحول «رياح التاريخ» إليها. أما في الجناح المغربي من العالم العربي الإسلامي فما كان لهذا «الاتجاه التجديدي» أن يغلب ذلك «تيار الجارف» الآتي من الجناح المشرقي، تيار التحالف والتداخل التلقيني «المكرس للتقليد في عالم البيان والظلامية في عالم العرفان وللشككية في عالم البرهان». وعلى هذا النحو فضي على «العقل العربي»، في المغرب كما في المشرق من قبل، بأن يبقى «محكوماً بنفس السلطات التي... كرسها عملية التداخل التلقيني التي دشنها الغزالي» منذ القرن الخامس الهجري الذي كان هو تحديداً القرن «الذي توجت فيه عملية المصالحة بين البيان والعرفان... وبين العرفان والبرهان»².

هكذا تكون «حرب أهلية» مزدوجة قد دارت رحاها في الثقافة العربية الإسلامية: أولاً بين «النظام البياني والأيدولوجيا السنية من جهة، والنظام العرفاني والأيدولوجيا الشيعية من جهة أخرى»³، وقد انتهت كما رأينا بانتصار «ظلامية العرفان»⁴ وثانياً بين المشرق «اللاعقلاني والمغرب «العقلاني»، وهي حرب ازدوجت فيها كما هو واضح

1. سبة العقل العربي، ص ٦٧ و ٦٨. والتسويد ما.

2. المصدر نفسه، ص ٦٧ - ٦٨.

3. تكوين العقل العربي، ص ١٤٩.

للعبان الاستمولوجيا بالجغرافيا، وانتهت بدورها بانتصار «لاعقلانية المشرق».

وتوكيداً للطابع الاستمولوجي - الجغرافي لحرب المشرق والمغرب يعتمد الجابري في خاتمة القسم الأول من بنية العقل العربي إلى تطوير نظرية من طبيعة «استشراقية» تؤكد أن عالم الصحراء - والصحراء شبه مرادف عنده للمشرق وآسيا - هو عالم انفصال؛ والحال أن «الروية القائصة على الانفصال تجعل الجهد العقلي محصوراً بالمقاربة بين الأشياء» ولا توسع «مكاناً لفكرة السببية بمعنى الاقتران الضروري بين الحوادث». وبالمقابل، إن «الاتصال» هو «من خصائص مجتمع المدينة ومن سمات البيئة البحرية... من خصائص أمواج البحر (كذا) وليس من خصائص قطرات الغيث في الصحراء»، وهو يسمح بالتالي بتشييد الحقل المعرفي على مبدأ الضرورة والعلية والاستدلال السببي والعقلانية. والحال أن «المغرب الأندلسي» هو، بتعريف الجابري، مجتمع مدن وبحر¹.

وتتضمن مع هذه الحتمية الجغرافية جبرية لغوية. فاللغة العربية نفسها لغة صحراء ولغة عالم صحراء. وبصفتها هذه، فإنها «لغة لاتاريخية»: «إن العالم الذي نشأت فيه اللغة العربية أو على الأقل جمعت منه، عالم حسي لاتاريخي: عالم البدو من العرب الذين كانوا يعيشون زمناً ممتداً كامتداد الصحراء، زمن انتكراو والرتابة، ومكاناً بل فضاء فارغاً هادئاً، كل شيء فيه صورة حسية². وليست اللغة العربية «الفطرية»، «الطبيعية»، هي وحدها التي تحمل معها «عالم الأعرابي البدوي الفقير»، بل حتى

1. بنية العقل العربي، ص 245 - 252. وانظر كذلك مقالة «قرطبة ومنبرتها الفكرية» في

التراث والحداثة، ص 175 - 199.

2. تكوين العقل العربي، ص 87.

«اللغة النحوية»، «اللغة الفصحى، لغة المعاجم والآداب والشعر، وبكلمة واحدة لغة الثقافة، ظلت وما تزال تنقل إلى أهلها»، نتيجة للكيفية التي تم بها تقنينها وتقعيدها في عصر التدوين، «علماً يزداد بعداً عن عالمهم، علماً بدوياً يعيشونه في أذهانهم، بل في خيالهم ووجدانهم، علماً يتناقض مع العالم الحضاري - التكنولوجي الذي يعيشونه والذي يزداد غنى وتعقيداً»، فيما العالم الذي تعكسه لهم لغتهم «محدود بحدود عالم أولئك الأعراب... ناقص فقير ضحل جاف، حسي - طبيعي، لا تاريخي»¹. وإذا صح هذا، «فإن جينالوجيا - أو علم أصول - التفكير العربي يجب البحث عنها في اللغة العربية قبل كل شيء»، وفي «الطابع الحسي اللاتاريخي للنظرة التي تحملها معها عن العالم»². وعلى هذا النحو فليس التراث وحده، ولا حتى اللغة نفسها، بل العقل نفسه كما تقوله اللغة التي يمارس فعاليتها فيها وبواسطتها، وتحديداً هنا العقل العربي الرازح تحت ثقل موروثه من التراث «اللاعقلي» واللغة «اللاتاريخية»، يبدو محكوماً عليه بوضعية «اللاعقل»، أي بـ «وضعية عقل غير مُبَيَّن، عقل قابل لأن يكون مسرحاً لتعايش فيه المتناقضات والمتنافرات... لأنه يفتقد السلطة التي تجعل منه عقلاً حياً، السلطة التي بها يفرض النظام على نفسه وعلى العالم». و«إن عقلاً كهذا عقل ميت، أو هو بالميت أشبه»³.

1. المصدر نفسه، ص 86 - 87.

2. المصدر نفسه، ص 130 - 131.

3. بية العقل العربي، ص 52. والواقع أن ثمة صعوبة مسكوناً عنها في هذه التجربة النحوية. فإن تكن صحراء المشرق «اللاعقلاني» يقابلها في المغرب «العقلاني» مجتمع مدن وبحر حسب فرضية الجابري، فإن لغة «العقل الميت» التي هي اللغة العربية الصحراوية الشرقية هي عيناها بالمقابل لغة أهل المغرب. فكيف أمكن في إطار هذه اللغة «الحسية» أن يمارس ابن رشد «عقلانيته»، وفي إطار هذه اللغة «اللاتاريخية» أن يمارس ابن

التي هي العظماء في العلم

وهذا الحكم الأخير الذي يصدره صاحب مشروع نقد العقل العربي
بعد أداء مهمة أخرى تجاوز فطية التراث وملتجئة في الثقافة العربية
المعاصرة وقد يكون في استطاعته تحديثها من الآن بأنها نقد العقل
العربي، مشروعها القادم.

فهرس الأعلام

ابن سينا 25، 53-54، 81-82، 86، 118-

124، 128، 130-132

ابن طفيل 53، 130، 132

ابن عباد 53

ابن عبيد ربه 53

ابن العبري 95

ابن عربي 53، 126

ابن عساكر 53

ابن الفارض 53

ابن قرة 54

ابن القيم الجوزية 101

ابن ماجه 53

ابن مسرة 53

ابن مسروق 101

ابن مسكويه 53، 54

ابن المقفع 25، 94

ابن منظور 33، 41، 53

ابن منقذ، أسامة 53

ابن ميمون 53، 54

ابن النديم 92-93، 95، 100

ابن النفيس 54

ابن الهيثم 54

ابن يونس 54

أبو حاتم بن حبان 101

أبو سعد الصوفي 124

أبو سعيد بن أبي الخير 123، 124

أبو يعقوب يوسف 134

إخوان الصفا 53، 103، 105، 106، 108،

112، 115، 118

إدريس (النبي) 104

أ

أفلي، سيد حيدر 41

ابن أبي أصيبعة 95

ابن أبي زيد 134

ابن الأثير 53، 124

ابن الأثيري 100

ابن باجة 128-132

ابن بطوطة 54

ابن البناء 54

ابن بهرز 94

ابن البيطار 54

ابن تومرت 132، 133

ابن تيمية 53

ابن جابر 54

ابن جبير 54

ابن جني 53

ابن الجوزي 101

ابن حبيب 134

ابن حزم 53، 127، 132، 134

ابن حنبل 48

ابن حوقل 54

ابن حبان 53

ابن الخطيب 53، 54

ابن خلدون 16، 43، 53، 81، 132-134،

139

ابن خلكان 53

ابن رشد 53، 105، 111، 128، 130-134

ابن رشيق 53

ابن زهر 54

ابن سبعين 53

بوران 44

الباني، جعفر 102

البزوني 54، 100

البهلي 53

ت

التوحيد، أبو حيان 53، 73

ث

الثعالي 53

ج

جابر بن حيان، أبو موسى 92-96

الجباري 58، 79، 81-83، 85-90، 93-95،

98-100، 105، 109-110، 115، 123-

127، 129-131، 133-135، 138

الجرجاني، علي بن محمد 53

الجندي، أنور 16

الجند 125

الجهشباري 53

الجويني 53

الجلي، عبد الكريم 53

الحريري 53

ح

حاجي خليفة 50

حتي، فيليب 44

حسين، عادل 9

الحلاج 53، 80، 125

الحلي 41، 53

حنفي، حسن 11-12، 16

خ

خالد بن يزيد بن معاوية 92، 94

الإبريسي 54

أرسطو 94، 114، 131

أرسطو طاليس 114

الأرسوزي، زكي 21-24، 30، 31

أركون، محمد 17، 52

أرنالدز 96

الإسكندري، عطاء الله 53

الأشعري 53

الأصفهاني 16، 53

الأصم، عبد الأمير 94

الأفغاني 17

أكرم بن ميسلي 102

الأمين (الخليفة) 44

أمين، جلال أحمد 16

أمون، سمير 14، 15

الأندلسي، ابن سعيد 53، 95

الأفساري 53

الأطفاكي، أحمد بن عاصم 101

الأنجي، محمد الدين 53

ب

البقلاي 53

البستاني 54

بدوي، عبد الرحمن 96

البرادعي 134

البرجاني، أبو الوفاء 54

البطروجي 54

البغداددي (عبد القادر بن طاهر) 53، 127

البغداددي، عبد اللطيف 54

البكري 54

البلاذري 53

بنحميش، سالم 57

بنو سليم 23

بنو العباس 45

بنو موسى 54

بنو هلال 43

صلاح الدين 49	د	دقون، 101، 103
ض		
ضيف، شوقي 133، 134	ذ	الرازي، أبو بكر بن زكريا 82، 84، 94-97، 101، 103
ط		الرازي، أبو بكر 53
الطبري 53		الرازي، 53
الطوطوسي 101، 124		الرازي، 53
الطوسي، أبو نصر السراج 123		رواق، 10
الطوسي، شرف الدين 53، 54		رواق، 10
ظ		رواق، 103، 104
الظاهر بنرس 49	ر	
ع		الرازي 54
عالم بن عبد قيس 101	س	
عثمان بن عفان 10		سبحون 134
عثمان، علي عيسى 16		السراج 53، 124
العسكري 53		السلمي، أبو عبد الرحمن 123
العلوي، هادي 19		سلوم، توفيل 15-16
عمارة، محمد 21، 27-30، 32، 42، 48		السوأل المغربي 54
عمر الخيام، أبو اليركات 54		السهروردي 53، 86، 126
عيسى بن مريم (السيح) 58		السيد، رضوان 100، 123
غ		السرافي 53
الغزالي، أبو حامد 25، 50، 53، 86-87، 101، 122-126، 132، 136	ش	
غيلان النمشتي 44		شفيق، منير 9
ف		الشهرستاني 53، 104
الفارابي، أبو نصر 25، 53، 91، 114، 130، 132		شيث بن آدم 104
الفارسي 53		الشيرازي، قطب الدين 54
فرغون، يوسف 94، 114		الشيرازي، الملا حسرا 42
فرغون، سيف محمد 39	ص	
		صاعد الأندلسي 95، 100

المجوسي، أبو علي بن العباس 54
 المجاسي، الخارث بن أسد 123، 122، 101
 محمود، زكي نجيب 58-59، 61، 71، 79
 مروءة، حسين 57
 السعودي، 53، 100
 المعتصم (الخليفة) 23، 43، 45-47
 المغربي 53
 معوض، جلال عبد الله 9
 القفسي 54
 القفري 53
 القريزي 53
 الملكي، أبو طالب 53، 123
 مونتسكيو 10

ن

الناصر، خالد 10

و

واصل بن عطاء، 44

هـ

هايل، 71، 77
 هشام بن الحكم 86
 هرمس 103
 الهملاني 53
 هيوم 86

و

الوائق (الخليفة) 43، 46

ي

اليقوي 53
 ياقوت الحموي 54
 يوشكفتش، أ. ب. 96

يو كيو، ميشيل 80
 يوالغورس 103

ق

قابل، 71، 72
 قدامة 53
 القرطبي، ابن معضاء 133
 القرويني 54
 القشيري، أبو القاسم 53، 123
 القفلي 95، 104
 القلصادي 54
 القوتلي، حسين 100، 123
 القرواني 134

ك

الكاشي 54
 كراوس، بول 94
 كعب الأحرار 101
 الكلاماذي 53، 123، 124
 الكليني 53
 الكندي 92، 103، 105
 كوربان، هنري 96
 كيلاي، محمد سيد 104

ل

لوك، جون 10
 لينين، فلاديمير أ. 13، 15، 16، 27، 28

م

ماسينيون، لويس 86، 96
 المأمون (الخليفة) 23، 43
 المازندي 53
 الماوردي 100، 101
 الميركل (الخليفة) 46، 47، 52